Protestancka nauka biblijna
we walce przeciwko Staremu Testamentowi.

W swej wiekopomnej a wspaniałej encyklice o studyach biblijnych z dnia 18 listopada 1893 ubolewa Papież Leon XIII żywo nad tem, że za dni naszych walka przeciwko Pismu św. coraz gwałtowniejsza się rozpala, że zaciekli nieprzyjaciele, z planem świadomym celu, przypuszczają szturm do wielkich mas ludu, aby u niego powagę i wiarogodność Ksiąg św. zachwiać. „To jest — tak kończy Papież odnośny ustęp w encyklice — co gorliwość pasterzy obudzać i rozpłomieniać powinno, aby tej nowej, fałszywie nazywanej, nauce oną starą i prawdziwą przeciwstawiano, którą Kościół przez Apostołów od Chrystusa P. otrzymał, aby w tej zażartej walce dzielni szermierze do obrony Pisma świętego powstali.“

To słowo skargi i upomnienia powoduje nas do zwrócenia uwagi czytelników na najnowszą fazę wrzącej walki przeciw Pismu św., jaką nowsza nauka biblijna w protestantyzmie przeciw księgom Star. Testamentu toczy. I rzeczywiście kwestyą, którą naukowo „starotestamentową“ nazywają, wysunięto tak na czoło dyskusyi, że wszystkie inne teologiczne kwestye, z wyjątkiem sporów o apostolicum, na bok się usuwają. Kwestya co do pochodzenia, wiarogodności, znaczenia ksiąg Star. Testamentu i zawartej w nich historyi stanęła dzisiaj na porządku dziennym dyskusyi w obozie protestanckim i do tej chwili umysły zaprząta; w niezliczonych broszurach i artykułach dziennikarskich występują napastnicy i obrońcy.

Możnaby wprawdzie powiedzieć, że nas ten „spór o biblią“ w łonie protestanckiej nauki bezpośrednio nie dotyka. Lecz nie może być także dla nas obojętną rzeczą, gdy w domu sąsiednim pożar buhający grozi zniszczeniem razem z powagą Pisma św. resztek chrześć. wiary. I to tym mniej, że ten pożar faktycznie poczyna opalać ściany naszego własnego domu: raz o ile nowo sformułowane i z ostentacyjną pewnością siebie głoszone twierdzenia i zarzuty przeciwko pochodzeniu i treści

Pisma św. katolickiej nauce poprostu narzucają konieczność odporu i obrony odpowiednią bronią, jak to Leon XIII dobitnie zaznacza, a następnie dla tego, że w stosunkach dzisiejszych bardzo łatwo i zbyt często „rezultaty“, fałszywie nazywanej, nauki w koła wykształconych katolików a nawet w masę katolickiego ludu się wdzierają i tam zamieszanie i spustoszenie szerzą. Omówienie tedy tego przedmiotu posłuży tak naukowym jak i praktycznym interesom.

W wysokim stopniu pouczającym jest pogląd na historyą walki przeciw Staremu Testamentowi. Tej walki nie podjęła dopiero nowsza nauka. Już heretycka gnosis pierwszych wieków chrześć przedstawia się jako początek krytyki. Usiłowała ona tak kanon jak treść Star. Testamentu poddać krytycznym badaniom, stawiając, naprzeciw kościelnej nauce o jedności obu Testamentów, „starotestamentowy“ rozwój albo niżej Chrześciaństwa albo w ostrem przeciwieństwie ku niemu i w Bogu Żydów upatrując (raz podrzędnego, drugi raz nieprzyjaznego), „demiurga“ (twórcę świata) a nie najwyższego Boga.*)

Spadkobierca żydowsko-pogańskiej gnosis, manicheizm, próbuje lotu do wyższej krytyki. Sprzeczność Star. Testamentu z Nowym jest jego zdaniem zasadniczą i nieprzejednaną; Bóg żydów jest w jego oczach duchem ciemności; nie Bóg Chrześciaństwa przemawiał przez proroków lecz djabeł; Stary Test. nie jest dla tego prawdą, lecz błędem, co najwyżej niektóre tylko moralne przykazania dekalogu mają znaczenie, ale jako nie-żydowskie, ogólne, już przed Mojżeszem przez Aniołów objawione. Głównym kamieniem obrazy są używane przez Boga ludzkie wyrażenia i takie fakta w życiu patryarchów i proroków, jakich Manichejczycy ze swym dualizmem i nauką moralną pogodzić nie umieli.

Daleko we wieki średnie sięgają latorośle nauki manichejskiej o Star. Testamencie. U Katarów i podobnych sekt znowu się pojawiają, lecz ostatecznie z nimi giną. Nauka kościelna Ojców i scholastyków łatwo się uporała z temi awanturniczemi choć poważnemi napaściami; oparta na świadectwie Chrystusa, Now. Testamentu i Kościoła, zadowolniła się wskazywaniem na istotną jedność z Now. Testamentem, godność i powagę, na jego dogmatyczne i historyczno-pedagogiczne znaczenie.

Reformacya, wystąpiwszy przeciw powadze Kościoła, poczęła wstrząsać także i kanonem Starego i Now. Testamentu; nie podniosła jednak, chociaż skonstruowała przeciwieństwo — nie samą różnicę — pomiędzy prawem a ewangelią, początkowo żadnego zasadniczego, od kościelnego

---

*) Diestel, *Geschichte des Alten Test. in der christlichen Kirche.* S. 54.

odmiennego pojęcia o Star. Testamencie, owszem przesadzała nawet w zaznaczaniu powagi Star. Test. tak, że ze Starego Test. wywodziła, iż polygamia jest dozwoloną, a cześć katolicka obrazów i relikwii Świętych jest niedozwoloną, w nauce zaś o inspiracyi werbalnej nawet do dogmatyzacyi hebrejskich głosek i akcentów się posunęła. Mimo to jednak zasiała ona zgubne ziarno, z którego, jak papiezka encyklika dobitnie wywodzi, wyrosła radix malorum dni naszych, radykalna krytyka biblijna. Niech to brzmi paradoxalnie jak chce, to jednak jest prawdą, że „racyonaliści, z którymi walczyć musimy“, radykalni krytycy biblii, którzy żadnego objawienia, żadnej inspiracyi, żadnego cudu, nawet żadnej głośniejszej prawdy historycznej w Starym Testamencie nie uznają, „są synami i spadkobiercami tych i sami chcą być uważani za takich, co niegdyś, opierając się na prywatnym sądzie, boskie objawienie i urząd nauczycielski Kościoła odrzucali i Pismo św. jako jedyne źródło Objawienia i najwyższego sędziego w rzeczach wiary uważali.“*) Subjektywizm bez granic i szranków — to jest pomost, prowadzący od Lutra do Wellhausena, węzeł, łączący najprzesadniejszy dogmatyzm Pisma św. z najwyuzdańszym radykalizmem.

I rzeczywiście początki nowszej nauki, krytykującej biblią, łączą się bezpośrednio ze wspomnioną przesadą reformatorsko-prawowiernej nauki o inspiracyi. Za jej „genialnego przywódzcę“, który drogi torował, uchodzi francuzki reformowany teolog L. Capellus († 1658), który udowodnił, że hebrejskie znaki wokalne nie są pierwotnemi, i pierwszy z całą ścisłością i jasnością filologicznie-naukowo starotestamentowy text obrobił. W tak zwaną wyższą krytykę rozwinęła się ta czysto filologiczno-naukowa metoda wprawdzie dopiero pod wpływem filozoficznego racyonalizmu, jak go wiek 17 spłodził a 18 do zupełnego rozwoju i znaczenia doprowadził. Jest to znaczącem, że jeden z ojców filozoficznego racyonalizmu, Th. H o b b e s, już 1651 r. wypowiedział zasadę tak zw. wyższej krytyki: „że czas napisania biblijnych ksiąg musi być wypośrodkowany z samej ich treści; z wewnętrznych powodów twierdził także, że Mojżesz w żaden sposób Pentateuchu napisać nie

*) Encyklika papiezka z 18 listop. 1893. — Sąd ten potwierdza zupełnie S t r a u s s, który reformacyą nazywa reakcyą, która się najprzód tylko przeciw panującemu Kościołowi zwróciła i od suchego, rewolucyjnego deizmu aż do najnowszych czasów przez najrozmaitsze przekształcenia się przepracowała (*Leben Jesu* I 26). — Krytycy także dzisiejsi przywłaszczają sobie „reformatorskie zasady“ i obwiniają swych przeciwników o negacyą. Krytyka, drąc w kawałki biblią, korzysta zupełnie ze swego dobrego prawa protestanckiego i nikt się nie waży jej tego prawnie zaprzeczyć. Cfr. Köller *Ueber Berechtigung der Kritik des A. T.* s. 28 ff.

mógł, i że Pismo św. Star. Test., jak je dzisiaj posiadamy, nie było znanem przed babilońską niewolą. Zgubnym był szczególniej wpływ Barucha Spinozy († 1677), który w swym *Tractatus theologico-politicus* (1670) „w sposób klasyczny wskazał nauce (wyższej krytyce) zadanie i cel i z genialną intuicyą wiele z jej najważniejszych rezultatów naprzód już osięgnął.“ Niedługo potem postawił Hume († 1776) zasadę, w której religijno-historyczny ewolucyonizm dni naszych jakoby w jądrze jest zawarty: że wyższa forma religijna wychodziła zawsze z niższej. Lecz chrześciańska świadomość i wpływ ortodoxyi, zorganizowanej w Kościołach krajowych, był jeszcze tak silny, że cały wiek przeminął, zanim wynaleziona przez Hobbesa i Spinozę religia zdołała sobie zdobyć uznanie. Pobudkę do tego dał wprawdzie w szczególniejszy sposób teologizujący lekarz katolicki I. Astruc, gdy w połowie 18 wieku, wystąpiwszy w obronie Pisma św. przeciw Esprits-forts, przy studyum nad Genesis doszedł do rezultatu, że Mojżesz przy napisaniu Genesis korzystał z dziesięciu różnych dokumentów przed nim pisanych, rezultat, który pod niejednym względem mógł być zaczepiony, lecz tak sam w sobie, jak w zamiarze autora z inspiracyą i z autorstwem Mojżesza w tradycyjnem znaczeniu zgodzić się mógł. Przez duchy mocne, we Francyi i w Niemczech najprzód wyszydzona i zwalczana, hypoteza Astruca została wnet punktem, do którego nawiązano racyonalistyczną naukę biblijną, odkąd Eichhorn w Niemczech ją zaprowadził. Pod wpływem Kantowskiego krytycyzmu wyrastają odtąd jak grzyby po deszczu hypotezy, które wychodząc od zasadniczego przeczenia wszelkiego Objawienia, usiłują objaśniać powstanie, historyą i znaczenie ksiąg Starego Test.; hypotezy o dokumentach, fragmentach i uzupełnieniach luzują się nawzajem; obok wielkich duchów, jak de Wette († 1849), Ewald (1875), Vatke († 1882) widzimy od początku obecnego wieku cały zastęp większych i mniejszych duchów protestanckiej teologii — z wyjątkiem szeregu szacunku godnych imion ze szkoły Hengstenberga († 1869) — przy pracy objaśniania czysto po ludzku i atomizowania literacko-historycznego Starego Test. Ta praca nauki spłodziła wreszcie tak zw. nowszą hypotezę o dokumentach, dotyczącą Pentateuchu i religijno-historyczne objaśnienie Star. Test., którą obecnie można nazwać panującą i która, jak zobaczymy, staje do kościelno-tradycyjnej w możliwie najostrzejszem przeciwieństwie. Jako jej właściwy rok urodzenia uważać należy r. 1835, w którym dzieło Straussa *Leben Jesu* ujrzało światło dzienne. Pod wpływem religijno-filozoficznych idei Hegla pozostający wówczas Vatke, wydał pragmatyczne przedstawienie, ubrane w szatę „scholastyki Hegla“,

rozwoju starotestamentowej literatury, która początkowo nie zwróciła na siebie żadnej uwagi.

Uczeń Vatkego, stary mistrz Ed. Reuss, przyznaje sobie właściwe autorstwo myśli Vatkego co do przebiegu historyi izraelickiej, twierdzi jednak, że nie ważył się ich ogłosić publicznie, gdyż mu się zdawało, że świat nie zdolen ich jeszcze pojąć. I ten świat nie mógł też rzeczywiście pojąć tego nowego objawienia duchowego, zanim myśl Hegla o ewolucyi za pomocą „ścisłego badania“ nie została przekształcona na darwinistyczne prawo rozwoju, które dla całej historyi oświaty i religii czarodziejską formułą zbawczą stać się miało. W ten sposób tłomaczy się, że dopiero w skutkach tak bogaty r. 1866 tak w polityce, jako i w starotestamentowej nauce stanowczy przyniósł zwrot: Graf († 1869) połączył wtedy z literacką krytyką religijno-historyczną i znalazł, że z wyjątkiem Vatkego, prawie wszyscy badacze dotychczas fałszywą poszli drogą i nauka do zupełnego odwrotu swych rezultatów jest zmuszona. I znowu niewdzięczna ojczyzna nie przyjęła przychylnie tych rezultatów badań — wtedy przybyła pomoc od Holendra Kuenen († 1893), którego religijno-historyczne dzieło o „służbie Bożej w Izraelu“ zjednało sobie uznanie. Od r. 1876 zaś I. Wellhausen (Gettynga) tak głębokie odbył studya i taki znalazł między uczonymi protestantami posłuch, że dziś cała starotestamentowa nauka protestantyzmu pozostaje pod wpływem jego idei, a nawet zupełnie prawie od nich jest zależna. Idei tych on nie wynalazł, lecz zapożyczył je od Vatkego i Grafa, lecz je z bezwzględną konsekwencyą przeprowadzil i wyłożył w tonie wielokrotnie obrażającym wierzące uczucie. Jego myśli wykładane „z zuchwałą prawie pewnością zwycięztwa“, zdobyły w lot, jak jego przyjaciele i on sam się szczycą, wielką liczbę akademickich teologów i taki potężny wpływ na umysły wywarły, że go tylko z rezultatami filozofii „des Unbewussten“ i z darwinizmem porównać można. W najnowszym czasie zebrał on rezultaty swych badań w dziele popularnem, pozbawionem wszelkiej erudycyi, aby je wpoić w szerszą publiczność (*Israelitische und jüdische Geschichte* 1895).

Tak tedy stary błąd coraz nowe przyjmował formy, coraz nowego uzasadnienia próbował, wciąż pod wpływem każdoczasowych błędów filozoficznych idei się wyrabiał. Nową fazą krytyki biblijnej w chwili obecnej jest połączenie literackiej krytyki z religijno-historyczną i zastosowanie zasady ewolucyonistycznej: „wszędzie i zawsze rozwój od niższego do wyższego, z barbarzyństwa do kultury, z polyteizmu do monoteizmu, powolny ale ciągły i niekończący się postęp w historyi ludzkości“ — do starotestamentowej historyi religii. W ten sposób stanęła nowsza

nauka biblijna w przeciwieństwie do starszego racyonalizmu na szerszym gruncie i szczyci się, że metodę dokładnej obserwacyi i sumiennego badania, która najprzód i najszczęśliwiej na samej naturze wypróbowana wnet na pole historyi przeniesiona została, zastosowała do historyi religii i jej dokumentów (Reuss, *Das Alte Test.* I 24). W tem też spoczywa — jak mało cenić można jej absolutną wartość — jej względna siła i niebezpieczeństwo i powód, dla czego pożyteczną a nawet konieczną rzeczą zoryentować się w tych zapatrywaniach, metodzie, rezultatach nauki, która się szczyci, że dokonała zupełnego przekształcenia, przewrotu tradycyjnego historycznego pojęcia o Piśmie św. i historyi św. i usiłuje przystępną ją czynić coraz szerszym kołom. Już tu nie chodzi o samą autentyczność i wiarogodność ksiąg Mojżesza; kwestya Pentateuchu stanowi tylko punkt wyjścia i właściwe jądro dyskusyi; cała raczej literatura i historya Star. Testamentu jest zakwestyonowana, i dla zoryentowania się nie potrzeba zbierać materyału z uczonych dzieł, przeciążonych filologiczno-krytycznym balastem, utrudniającym zrozumienie rzeczy.

Mężowie nauki sami już nawet przeszli do tego, że swym teoryom nadają formę, która je przystępnemi czyni szerszym kołom wykształconych. Można przytem pominąć Stade'go dwutomową historyą Izraela, gdzie pajacowski a zuchwały radykalizm Wellhausena odkopiowany a nawet przesadzony, religijno-historyczne prace Smenda, Schmitha-Rothsteina i podobnych autorów i ograniczyć się tylko na dwóch popularno-naukowych dziełach biblijnych, które wyraźnie mają na celu zaznajomić szerszą publiczność z rezultatami naukowego badania Pisma św. Jedno pod tyt.: *Die Uebersetzung der hl. Schriften des A. T.*, wydane przez prof. Kautzscha (Halle) wspólnie z zastępem najznaczniejszych protestanckich uczonych;[1]) drugiem jest dzieło pozostałe po strasburgskim mistrzu Ed. Reuss o Starym Testamencie,[2]) „w którem dojrzały owoc działalności w służbie wolnej teologicznej krytyki, obejmującej czas dwóch pokoleń ludzkich, szerszej publiczności się podaje, i owoc stuletniego rozwoju teologicznej nauki szerszym warstwom przystępnym ma uczynić“ (Słowo wstępne wydawcy). Tutaj już tradycyjny

---

[1]) Freiburg, Mohr 1894. Współpracownikami byli profesorowie Baethgen w Gryfii, Guthe w Lipsku, Kamphausen w Bonn, Kittel we Wrocławiu, Rothstein w Halli, Rüetschi w Bern, Ryssel w Zurychu, Siegfried w Jenie, Socin w Lipsku i Lic. Marti w Bazylei.

[2]) Wydane przez Erichsona i Horsta. Braunschweig, Schwetsche u. Sohn. Neue Subscriptionsausgabe 1895.

porządek biblijnych ksiąg zastąpiony jest innym, jak go krytyczna analiza i historya literatury uważała za słuszne ustanowić.

Do naszego celu wystarcza najprzód dwa punkta wyjaśnić: 1) Co myśli starotestamentowa nauka o powstaniu Starych Ksiąg; i 2) co o przebiegu starotestamentowej historyi. Odpowiedź na tę kwestyą ułatwia nam to, że w dziele Kautzscha znajduje się dodatek pod tyt.: *Abriss des alttestamentlichen Schriftthums*, a w dziele Reussa jest jako wstęp podany *Ueberblick der Geschichte der Israeliten.* Posłuchajmy tedy najprzód świadków nietykalnych „nauki", a potem zastanowimy się, co sądzić należy o jej „rezultatach."

II. *„Nauka" i powstanie starotestamentowej literatury.* Swój *Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums* rozpoczyna Kautzsch ogólnem zdaniem, którego doniosłe znaczenie natychmiast pod oczy podpada: „Warunki, do których po wszystkie czasy powstanie właściwej literatury jest przywiązane, — na czele znaczniejsze rozszerzenie sztuki pisania i czytania, stała siedziba i stosunkowy dobrobyt ludu — istniały dla Izraela najrychlej ku końcowi tak zw. czasu Sędziów, a nie podczas pochodu przez puszczę albo w czasie ustawicznych walk szczepów o ich byt po wnijściu do Kanaan."

Mimo albo raczej właśnie dla tego ogólnego sformułowania zdanie to musimy zakwestyonować i stanowczy przeciw niemu stawić opór. Jest to (Machtspruch) sąd bez wszelkiego uzasadnienia, który obok ziarneczka prawdy tyle fałszywych przypuszczeń i sofizmów zawiera, ile ma zdań. O jakąż „właściwą literaturę" chodzi tedy w oznaczonym czasie? Przecież tylko o równoczesne wypadkom opowiadanie historyczne i prawodawstwo — pomijając Genesis — jak ono się przedstawia w tak nazwanym przez naukę Hexateuchu. Dla takiej książki nie było wcale niezbędnym warunkiem „wielkie rozszerzenie sztuki pisania i czytania." Gdyż nie do bezpośredniego użytku mas, lecz dla kapłanów były te księgi przeznaczone, które wedle nich lud pouczać mieli i sprawiedliwość wymierzać.

Kapłaństwu zaś i przywódzcom ludu, wychodzącego z Egiptu około 1100—1400 przed Chr., nie można odmawiać znajomości czytania i pisania, ani zdolności napisania opowiadania o losach własnego ludu i religijno-obywatelskiej księgi praw i Kautzsch sam przypuszcza, jak to zobaczymy, tę możność. Pozostaje tedy tylko brak „stałych siedzib i stosunkowego dobrobytu." Lecz ten pierwszy brak nie mógł wcale istnieć w narodzie, który kilka wieków w Egipcie zamieszkiwał i przez lat 40 błąkania po puszczy niewątpliwie nie był ustawicznie na wędrówce, gdyż nawet podług (nieprawdziwego) przypuszczenia

krytyków miał zawsze stałe miejsce pobytu przy Kades. A stosunkowy dobrobyt nie ma nic wspólnego tak z celami księgi praw jak z ogólnem czytaniem i pisaniem, zresztą nie brakło go, jak Exod. 11, 2 i 12, 35 i inne podania świadczą, u wychodzącego z Egiptu Izraela. Takiemu wyrokowi bezwzględnemu ex cathedra przeciwstawić trzeba, co Delitzsch tak trafnie wyraził: „Pisarstwo rozpoczyna się wszędzie tam, gdzie rodzina w naród się rozszerza i gdzie ten naród doszedł do pewnego punktu wyższego rozwoju, z którego widzi wielką przeszłość po za sobą i wielką przyszłość przed sobą. Możemy zatem początki izraelskiej literatury dopiero z czasu pobytu w Egipcie wywodzić... Bóg tak zrządził, że Egipt był dla Izraela świecką szkołą jego przyszłego życia narodowego i pisarstwa. Żaden lud starożytności nie był do tego tak stosowny jak Egipt, który niejako w świecki sposób stał się dla ludzkości tem, czem Izrael w duchowy sposób miał dla niego zostać. — Także i pisarski popęd potężnie był tamże pobudzony. Nadzwyczajne i uderzające wypadki, mówi Herodot 2, 82, dokładnie sobie spisywać, nie zaniedbuje żaden Egipcyanin. I właśnie pod Faraonami 18 i 19 dynastyi narodowa nauka i sztuka rozwinęły najwyższy blask. Wówczas powstał poemat, mogący być porównany do jednej z pieśni Iliady, nadwornego poety Pentaura o zwycięztwie Ramsesa II nad Chetą; wonczas rywalizowało zamiłowanie pisania w najrozmaitszy sposób; beletrystyka kwitła, kultywowano również styl listowy.“[1]) Początek tedy izraelskiego piśmiennictwa w czasie po wyjściu z Egiptu nie był wcale za wczesny.

Zrozumie czytelnik niezadługo, dla czego temi uwagami pragniemy niektórym przypuszczeniom nauki grunt z pod nóg usunąć. W rzeczywistości są to mniej literacko-historyczne, jak raczej religijno-historyczne przypuszczenia, z których naukowa historya literatury wychodzi; gdyż ona uczy według Kautzscha, że „wprawdzie przyjęciu piśmiennych zapisów przez Mojżesza nic się nie sprzeciwia,[2]) lecz że wyrzec się musimy uznania, iżby z tego, co do naszych czasów pozostało, cośkolwiek według swego brzmienia pochodziło na pewno od Mojżesza“, ani nawet o 10 przykazaniach dowieść nie można, że Mojżesz je spisał, a jeśli w Pentateuchu na czterech miejscach jest powiedziane, że Mojżesz coś napisał, to dwa z tych świadectw (Deut. 31, 9, 24; 33, 2) z góry usunąć należy, gdyż Deuteronomium dopiero w 7 wieku powstało

[1]) Delitzsch cytuje: Lenormant, *Anfänge der Cultur* (1895) I 195, 249; Bregsch, *Aus dem Orient* (1864) i Lincke, *Beitraege zur Kenntniss altägypt. Briefliteratur* (1879).

[2]) Cornill, Einleit. s. 14.

a rozdz. 33 bardzo prawdopodobnie do najnowszych jego części (tj. po wygnaniu) należy; dwa drugie (Ex. 17, 14; 24, 4) odnoszą się tylko do zapisków, z „których objętości i brzmienia nic wypośrodkować nie można.“ Cornill zaznacza nawet, że właśnie przez to wyraźne orzeczenie, iż to lub owo Mojżesz napisał, „reszcie Pentateuchu tego przymiotu odmówić należy.“

W obec tego fundamentalnego „rezultatu“ mało co znaczy, jeśli „z czasu pieśni i baśni“, który poprzedzać musiał czas „piśmiennictwa“ „niektóre szczątki starej poezyi ludowej się utrzymały“: są to tak zw. pieśń Lamech Gen. 4, 23, śpiew Debory Sędz. 5, 2, bajka Jothama Sędz. 9, 8 i w Num. 21, 14; Jos. 10, 12, 2 Król. 1, 18 przytoczone ułamki z „Księgi wojen Jahvego“ i z „Księgi sprawiedliwych“, którym krytyka wysoką wartość i częściowo tak wysokie wyrobienie pewnych form sztuki przyznaje, „że nasuwa się przypuszczenie, iż już dawniej wprzódy gorliwie była pielęgnowana.“ Ważniejszem jest co następuje. Z połowy czasu Sędziów, w historyi Gedeona, wspomniany bywa fakt, jak zauważa Kautzsch, który każe domyślać się powolnego rozszerzenia sztuki pisania także pomiędzy zwyczajnym ludem:*) młodzieniec pewien przypadkiem przez Gedeona pochwycony jest zdolen imiona książąt i starszych z Sukkoth, w liczbie 70, wymienić i napisać (Sędz. 8, 14). Ztąd, zauważa dalej Kautzsch, „przypuścić trzeba możebność, że już wonczas, może na sławnych oddawna miejscowościach świętych (jak w Silo i Bethel), w kole dawno osiadłego, dziedzicznego kapłaństwa podejmowano zapiski starych pieśni albo historyi odnośnego miejsca świętego.“ Lecz prawdziwego na to nie da się przytoczyć, jak sądzi, dowodu. Raczej zdaje mu się, że nawet co do czasu Dawida wskazani jesteśmy na późniejsze zapiski tego, co się wówczas działo. W każdym razie udowodnić tego nie można, ażeby pisma własne Dawida były wzbogaciły znacznie starohebrajską literaturę. Gdyż rzeczywista, ściśle historyczna tradycya zna Dawida tylko jako zręcznego harfiarza, może jako wynalazcę melodyi, ale nie jako duchownego poetę i twórcę pieśni, choć obie pieśni żałobne na cześć Saula i Jonathana i na Abnera (2 Król. 1, 18; 3, 33) ważne świadectwo o jego poetyckiej zdolności składają, i do zbioru Psalmów, dokonanym po wygnaniu z jakiejś księgi pieśni przedwygnaniowej, faktycznie niektóre (podług Bäthgena trzy) Dawidowe pieśni lub ich ułomki przyjęte być mogły. Co się

*) Cornill uważa, że „to miejsce naturalnie nie dowodzi o czasie Gedeona, lecz o czasie opowiadacza“, przyznaje jednak, że Sędz. 8 do najstarszych historycznych ustępów należy i że to miejsce jest „pouczające.“ Einl. s. 15.

tyczy Salomona, to tam, gdzie jego mądrość jest sławiona (3 Król. 5, 9), o jakiejś literaturze — np. o astrologicznych, medycznych lub też magicznych wiadomościach, w których mędrców wschodu i Egiptu miał przewyższać — nic nie powiedziano, w każdym razie zaginęła dla nas bez śladu i z jego 3000 przypowieści i 1005 pieśni (3 Król. 4, 32) posiadalibyśmy w najlepszym razie bardzo małe tylko szczątki, w razie gdyby należące tudotąd ustępy w Przypowieściach jemu samemu przypisane byćby mogły.

To są rzeczywiście bardzo prymitywne początki. Zobaczymy później, dla czego nauka je podnosi i nam każe w to wierzyć, że mimo wieków długiego i gorliwego pielęgnowania i wysokiego ukształcenia pojedyńczych form sztuki, śladów właściwej literatury aż do czasu Dawida i Salomona nie da się udowodnić. Tym bardziej to uderzać i zadziwiać musi, że krytyka przyznać zniewolona, iż przypuszczenia co do powstania właściwej literatury już za Dawida a tym więcej za Salomona są mnogie. „Połączenie całego narodu pod potężnem berłem Dawida, wielkie wojenne zdobycze króla, podbicie sąsiednich ludów, które przedtem Izraela uciskały, musiały obudzić narodową dumę, jakiej przedtem nie znano. Czas zaś Salomona stworzył ostatecznie całe mnóstwo nowych motywów: świetny królewski dwór, wspaniałą królewską (zauważyć należy ten przymiotnik!) świątynię z kapłanami, którzy do najznaczniejszych urzędników króla się zaliczali, nadto przeróżne stosunki z tak wysoce oświeconemi państwami sąsiedniemi, jak Egipt i Tyr, a nawet z cudownemi krajami południa i wschodu. Czyż to wszystko nie musiało naglić do tego, aby zdobycze wielbić i święcić słowem i pismem i świeże jeszcze wspomnienie utrwalić także dla przyszłych pokoleń? Mimo to nie można tego znowu udowodnić ściśle, w jakich rozmiarach się to wówczas działo. Cały szereg pomników mógł w każdym razie był powstać za czasu Salomona, choć mogły były i z późniejszego czasu pochodzić.“ Z poetycznych płodów zaliczane tudotąd bywają: błogosławieństwo Jakóba dla swych dwunastu synów, zamykające księgę Genesis (49, 1—27) i „pierwotna postać“ wyrzeczeń Baalama (Num. 23 i 24), dwa ustępy, które, jak wiadomo, oddawna za wysokiego znaczenia mesyańskie proroctwa zwykły być uważane. O historycznych zapiskach jeszcze nie ma mowy. Dopiero podział królestwa (około 933) tak dla zewnętrznych losów, jak i dla literatury wielkiego był znaczenia. Mniejsze Juda zatrzymało Jeruzalem, świątynię Salomona i dynastyą Dawida i tym to przywilejom, przez które zyskało wyższość nad potężniejszym Izraelem, zawdzięcza swoją trwałość i coraz więcej wzmagające się duchowe i religijno-historyczne znaczenie. Północnym szczepom

zaś, a przedewszystkiem królewskiemu odtąd pokoleniu Efraima podział królestwa przywrócił dawniejszą świadomość siebie, stare sławne wspomnienia odżyły na nowo i domagały się tego, aby dla ożywienia narodowego poczucia i siły zostały spisane. Tak tedy powstają w Efraim najprzód „historye bohaterskie“ o Barak i Deborze, Gedeonie, Jephte i Samsonie, zawarte obecnie w Księdze Sędziów, w Juda szereg „historyi o Dawidzie“, zawartych w księgach Samuela; do tego przyłączają się kolejno wedle czasu opowieści o Saulu i dalsze wiadomości o Dawidzie w I Król. 9—14; 16, 14 i 3 Król. 2. Wszystkie te źródła zawierają — na co zważać trzeba — podług zdania krytyki mnóstwo pewnych historycznych podań, są zaś obecnie (tj. w dzisiejszem brzmieniu w biblii) naszpikowane dodatkami z zupełnie innych źródeł i dodatkami redakcyjnemi, wstawione w jednę ramę, która im pierwotnie obcą była itp. Bez tych dodatków obcych, pierwotnym źródłom nawet sprzecznych, odtąd już się nie obejdzie. W śledzeniu tychże krytyka swoje mistrzostwo rozwija, we właściwym znajduje się żywiole.

Do wspomnionych pomników z zakresu sztuki poetycznej i dziejopisarstwa, świądczących o wczesnem wysokiem wyrobieniu tych dwóch dziedzin literatury, przyłączają się pochodzące z początku 9 wieku najstarsze zapiski prawnych zasad, jakie „zdają się“ być zawarte w tak zw. „K s i ę d z e p r z y m i e r z a“ Exod. 20, 24 — 23, 19. „Widocznie“ jeśli się pominie glossy i dodatki redakcyjne obecnego textu, chodzi tu nie o prawodawstwo według teoretycznych zasad, obejmujących całe życie ludowe, lecz o kodyfikacyą praw zwyczajnych, jakie się rozwinąć musiały w codziennych stosunkach. Uznać należy wysokie religijne i etyczne stanowisko tego Codex juris; ten ostatni punkt wybija się mianowicie w prawach dotyczących opieki nad niewolnikami, obcymi, biednymi i potrzebującymi i w przepisie strzeżenia w danym razie osobistego nieprzyjaciela od szkody. Natomiast zadaje księga przymierza krytyce wielką zagadkę do rozwiązania, ponieważ tak jej pochodzenie jak i powaga, która do przeprowadzenia w życie jest potrzebną, dla niej (tj. dla krytyki) zupełnie tajemnicą jest pokryta.

Przychodzimy teraz bliżej do właściwego jądra starotestamentowej historyi literatury, gdy nas K a u t z s c h o pismach źródłowych historycznych opowieści w Pentateuchu poucza, że aż do salomonskiego peryodu przynajmniej historya pierwotna, historya patryarchów, wyjścia z Egiptu i zdobycia ziemi obiecanej — a więc właśnie najważniejszych, gdyż zasadniczych f a k t ó w z b a w i e n i a — tylko w ustnej tradycyi

zdaje się była przechowywana. Najstarszem nam dostępnem piśmiennem opracowaniem ma być historyczne dzieło (około 950—850 powstałe) Jahvisty, tak zwanego nieznanego autora, że się posługuje nazwą Boga Jahve, różniące się od innego nieco później, około połowy 8 wieku powstałego dzieła historycznego, które prawie ten sam przedmiot obrabia, ale posługuje się jedynie nazwą Boga Elohim i dla tego tak zw. Elohiscie bywa przypisywane. Strzedz się jednak musimy uważać, że nazwy autorów oznaczają pojedyńczych ludzi. Tak w Jahviscie jak i w Elohiscie krytyka uznała dzieło pojedyńczej szkoły, która pewnie pomiędzy północno-izraelskiemi kapłanami mogła się utworzyć. W tych szkołach już duch prorocki się objawiał a materyał podany przez tradycyą wielokrotnie był przerabiany, dopóki oba źródła — nie wiadomo kiedy i przez kogo — w jednolitą, ale nie wolną od sprzeczności opowieść historyczną się zlały, jak nam się obecnie, połączone z dwoma dalszemi źródłami, w pięcioksięgu Mojżesza się przedstawia.

O jednem z tych ostatnich źródeł piśmiennych należy zaraz wtrącić jeszcze uwagę, gdyż według zdania „znacznych uczonych“ (Dillmann) do tego peryodu należy, a może nawet dawniejszem jest od obu powyżej wspomnianych. Jest to tak zw. kodex kapłański, o który się toczą nieskończone spory, a który główną część zawartego w środkowych księgach Mojżesza prawodawstwa i opowiadania historycznego razem z pierwotną historyą teokracyi obejmować miał, i który charakterystyczne znamię, oprócz wiadomości i przepisów dotyczących służby Bożej Mojżeszowej, ma w tem, że także używa nazwy Boga Elohim. Tak tedy piśmienne ustalenie Prawa mojżeszowego, jak je faktycznie prorocy przypuszczają, pochodziłoby w głównej rzeczy z czasu przed niewolą, przedprorockiego. Temu zaś właśnie przeczy szkoła Grafa-Wellhausena, która dziś doszła prawie do jedynowładztwa, dla której prawo (Pentateuch) przed prorokami nie ma sensu i dla tego pochodzenie tak zw. kodexu kapłańskiego usuwa w czasy po niewoli; widzi w nim nie punkt wyjścia, lecz dokonanie rozwoju obejmującego wieki. Później jeszcze do tego powrócić będziemy musieli i tylko tu zauważyć chcemy, że to naszkicowane powyżej rozdzielenie źródeł zaliczane bywa do „stałych, niewzruszonych rezultatów badania“, podczas gdy co do następstwa czasu i wzajemnego stosunku pojedyńczych pism źródłowych, mianowicie co do stanowiska kodexu kapłańskiego „wciąż jeszcze spór się toczy“ (Kautzsch l. c. str. 151 i nast.).

Niektóre literackie płody, o których krytyka w tym peryodzie wspomina, pominęliśmy — jak „zwierciadło prorockie“, które w legendowy sposób osnute opowieści o Eliaszu i Elizeuszu zawiera i niejeden

podaje przyczynek do religijnych i politycznych stosunków owej epoki i dla tego jako źródło historyczne znaczną ma wartość, aby szybkim krokiem dojść do peryodu piśmienniczego proroctwa, który tak dla literatury jak dla historyi religijnej Izraela doniosłe ma znaczenie.

Dopiero tutaj, około połowy 8 wieku, gdzie mężowie Boży Amos, Ozeasz, Izajasz i Micheasz występują i swe kazania także spisywać poczynają, uczuwa naukowa historya literatury Starego Test. stały grunt pod nogami. Tutaj też znajduje „nauka", jak daleko jeszcze objawienie albo przynajmniej prowadzenie Boże w Starym Test. co do rzeczy lub nazwy uznaje, „początek dróg zbawiennych Boga z ludzkością." Potężnem zjawiskiem i działalnością proroków w historyi Izraela, siłą świadectwa proroków, popieranego przez najczystszą wzniosłość charakteru, widzi się „nauka" zmuszoną uznać, że prorocy Izraelscy duchem Bożym natchnieni mówili i pisali. I tak słyszymy z ust Kautzscha wyznanie: „Inspiracya proroków jest sercem starotestamentowego objawienia, całe ich zjawienie w ogóle najpotężniejszą rękojmią dla wybrania i wychowania Izraela jako szczególnej instytucyi Bożej, jako początek jego dróg zbawiennych z ludzkością."

Znaczenie i myśl tego zdania pozwoli nam zrozumieć dokładnie rozważanie historyi religii. Tymczasem wystarczy nam wiedzieć, że „nauka" w ogóle pisma proroków za autentyczne uznaje i za świadectwa boskiego ducha, który przez proroków mówił, uważa. Co do pojedyńczych rzeczy krytyka i tu ma wiele do zarzucenia. Tak od dłuższego już czasu należy do niezbitych rezultatów tej nauki, do jej dogmatów, których przeczenie oznaką jest braku nauki starotestamentowej, że największa i niezaprzeczenie najwspanialsza księga prorocka, która nosi nazwę króla między prorokami, Izajasza, tylko w mniejszej części do tego potężnego bohatera ducha należy, któremu od dawna tytuł honorowy „ewangelisty Starego Test." nadano. Tylko 318 z 1200 wierszy jedynej księgi uważa jeden z najnowszych krytyków i komentatorów — Duhm — za własność Izajasza. Wszystko inne musi pochodzić, tak chce krytyka, z pod innego pióra i z późniejszego czasu, a mianowicie musi wspaniała księga pociechy rozdz. 40—66 być przypisana „drugiemu Izajaszowi", który w czasie Cyrusa, a więc około 150 lat po śmierci wielkiego proroka nadzieje żydów w Babilonie ożywiać chciał, a zresztą po mistrzowsku umiał się wżyć w ducha i sposób pisania pierwszego Izajasza.

Tę krytykę prorockich ksiąg pozostawiamy tymczasem na uboczu i zwracamy się znowu do historyi. Stoimy tu w czasie proroka Jeremiasza, przed najważniejszym, w skutki ciężarnym wypadkiem hebraj-

skiej historyi literatury. Chodzi tu o wynalezienie i spisanie *Deuteronomium*, które obecnie stanowi piątą księgę Mojżesza. Wystarcza ów problem, objaśniany wielokrotnie, przedstawić w krótkich rysach. W 4 księdze królów czytamy, że przy okazyi restauracyi świątyni za króla Jozyasza (w r. 622) znaleziono księgę, której treść króla i kapłanów zatrwożyła i dała powód do rozległej reformy kultu. Podczas gdy dotąd tę księgę uważano za prawo Mojżesza, twierdzi teraz krytyka, że chodzi o pismo, które teraz dopiero zostało spisane i w celu owej reformy kultu na jaw wydobyte albo przynajmniej zużyte. Pewien mąż prorocki — tak mówią — napisał, może za panowania bezbożnego Manassesa, księgę w duchu Mojżesza, w której Mojżesza mówiącego przedstawia, swoje idee Mojżeszowi w usta kładzie i budzi pozór, jakoby Mojżesz na rozkaz Boży te upomnienia i przepisy ludowi Izraela przed jego wnijściem do ziemi obiecanej kładł na serce.

Autor nie odważył się wydać tej księgi na widok publiczny, ukrył ją w świątyni w nadziei lepszych czasów, których sam pewnie się nie doczekał. Lecz księga jego z dopuszczenia Opatrzności została pewnego dnia znaleziona i cel swój osiągnęła. Autorowi nie chodziło o pobożne oszukaństwo — działał on niezawodnie w najlepszej wierze (inaczej Reuss str. 38) — chodziło mu głównie o usunięcie właściwej przeszkody, stawianej wszelkim dawniejszym reformom kultu: wielości miejsc ofiarnych, które mimo świątyni salomońskiej się utrzymały i do licznych zabobonnych i bałwochwalczych nadużyć powód dawały, i nie widział innego środka do wykonania dzieła w duchu Mojżesza i na cześć Jahvy uplanowanego, jak się przedstawić religijnym prawodawcą pod nazwą Mojżesza. Dla tego z całym naciskiem jako prawo Boże głosił, że tylko na jednem miejscu ofiara sprawować się powinna i to mogło się dziać naturalnie tylko w świątyni Jerozolimskiej. To też była idea, której pobożny król Jozyasz za radą Jeremiasza z całą stanowczością dopomagał, a z jej zwycięztwem przypieczętowane było zwycięztwo ścisłego monoteizmu, którego prorocy od dawna już w swych kazaniach bronili. To jest chwila oznaczająca stanowczy punkt dla dalszego rozwoju literatury i religii Izraela. Nawiasowo tylko wspomnieć należy, że w r. 622 szczęśliwie odnalezione Deuteronomium nie było całą, dziś tak nazywaną księgą, lecz tylko miało być Ur-Deuteronomium, które znowu przejść musiało różne opracowania i przerobienia, dopóki w czasie niewoli babilońskiej nie powstała z tego dzisiejsza piąta księga Mojżesza.

Nie tracimy ani słowa na gwałty i psychologiczne potworności, za pomocą których krytyka zniewolona była ten właściwy swój punkt

oparcia stworzyć. Mamy tylko dalej do zanotowania, że duch deuteronomisty — którego Elohiscie i Jahviscie jako trzeciego do przymierza dodać musimy — najprzód w pisaniu historyi obu ostatnich ksiąg królewskich się okazuje. Dotychczas uważano za ich autora — przynajmniej z wielkiem prawdopodobieństwem — wielkiego proroka Jeremiasza. Przyznają także krytycy, że autor opowiada we formie zwięzłej i krótko, i jako źródło miał przed sobą pisaną „historyą królów Judy i Izraela", na którą się często powołuje, i która ma znamię wielkiej prostoty i dla tego spuścić się na nią można. Lecz teraz nauka wypośrodkowała, że autor więcej historyą kościoła aniżeli historyą państw Judy i Izraela opisywał i przytem całą starszą historyą ludu w nowem — i powiedzmy wyraźnie — we fałszywem przedstawił świetle. Stojąc na stanowisku Deuteronomium, wychodzi autor z tego przypuszczenia, że przynajmniej od zbudowania świątyni tylko j e d n o miejsce kultu było uprawnione i poczytuje to wszystkim królom, którzy sprzyjali lub tolerowali kult na wielu miejscach, za grzech. Sprzeciwia się to wprawdzie faktom przez naukę twierdzonym resp. wypośrodkowanym przez nią „starszym" źródłom — lecz „był to głos proroka, który uderzał o uszy zaślepionego ludu, wstrząsające kazanie o nieskończonem zawinieniu ludu i jego królów, a cierpliwości Boga, która już raz — przy sądzie nad Izraelem — się wyczerpała." Lecz żaden głos prorocki nie mógł już więcej powstrzymać, co już Izajasz zapowiedział (6, 9 itd.): coraz większą zatwardziałość a następnie sąd Boży. Stoimy przed rozpadnięciem się izraelskiego systemu państwowego w babilońskiej niewoli i przed nadzwyczajnym w najwyższym stopniu faktem, że nie tylko lud w tej katastrofie nie ginie, lecz że teraz dopiero właściwie rozpoczyna się epoka rozkwitu tak religii jak literatury Izraela. Jak to poszło, to nam opowie „nauka" na końcu.

Według opinii dawniej panującej — tak poucza nas Kautzsch — był czas niewoli, pomijając może Ezechiela, treny i pewną liczbę psalmów żałosnych, pod względem literackim czasem snu śmiertelnego. „W rzeczywistości zaś właśnie w tym czasie panowała wielka literacka ruchliwość, widoczna gorliwość w uporządkowaniu spuścizny z przeszłości z przed niewoli, przerobienia jej w pewnym kierunku i połączenia tego, co do siebie należało, w wielką całość. Nie brakło przytem nowych utworów i to na dwóch pozornie zupełnie różnych polach: na polu prawodawstwa i proroctwa. Nawet w Ezechielu, łączniku czasu z przed niewoli i podczas niej przedstawia nam się dziwne zjawisko proroctwa, które występuje prawodawczo i przez to staje się dla nowego ugruntowania żydowskiego państwa jako teokracyi niezmiernego znaczenia."

Przyjrzyjmy się temu wspomnionemu „łącznikowi“ bliżej, a pokaże się, że prorok Ezechiel, z rodu kapłańskiego pochodzący, którego księga rzeczywiście oryginalny na wskroś ma charakter, bardzo silny nacisk kładzie na prawo, odstępstwo Izraela od prawa w najmocniejszych wyrazach potępia, odnowienie państwa Izraela przepowiada, mianowicie w wielkiej symboliczno-typicznej wizyi, która koniec jego książki stanowi (rozdz. 40—48) i wykładaczom od dawna nie małe trudności sprawiała. Teraz „nauce“ się zdaje, że zagadkę rozwiązała: Ezechiel nie miał przed sobą prawa Mojżeszowego zawartego w Pentateuchu, raczej je stworzył, a przynajmniej podstawy jego położył; „rzekomy uczony (Stubengelehrte) stał się twórcą oryginalnych myśli, torującym drogi dla nowego porządku rzeczy, słowem mężem praktycznego działania i to działania z nadzwyczajnym skutkiem; stał się, przez uważane dotychczas za proroctwo rozdziały 40—48, twórcą prawa ceremonialnego, ojcem duchowym lewityckiego kierunku w żydostwie.“

Pominąć tu musimy uzasadnienie tej tezy. Dosyć, że „nauka“ na to zdanie się zgadza i że program Ezechiela wnet w tak zwanem prawie uświęcenia (Lev. 17, 26), które w kapłańskiej szkole podczas niewoli opracowane i z różnych części do kupy zlepione zostało, urzeczywistnienie znalazł. Potrzeba było jeszcze tylko przyłożyć rękę do ostatniej pracy i tę wykonały różne babilońskie i później jeszcze jerozolimskie szkoły kapłańskie w czasie około 500—400 przed Chr., zestawiając razem kapłańską księgę historyczną i prawną i wspomniony już kodex kapłański, który stanowi główną część ksiąg Mojżesza. Ezdrasz mógł tedy w r. 444 przyniesioną z Babilonu „księgę praw Mojżesza“, tj. właśnie ten kodex kapłański (nie cały Pentateuch w obecnym kształcie) promulgować i postawić jako normę dla religijnego i obywatelskiego życia „hierokracyi“ po niewoli. „W jaki zaś sposób dokończony i zamknięty corpus (księgi prawnej — Pentateuch) jeszcze przed końcem 5 wieku (podług innych trzeba z tem iść aż do 3 wieku) za kanoniczny i we wszystkich częściach miarodawczy był uznany, usuwa się zupełnie z zakresu naszej wiedzy.“

Dla naszego celu jest koniecznem dodać, że tymczasem nie tylko znany nam już „Deuterojezajas“ swoje mowy ogłosił, lecz także deuteronomistyczne dziejopisarstwo swoje dzieło dokończyło, bo cały materyał historyi z przed niewoli obrobiło i do deuteronomistycznej (prorockiej) szablony zastosowało. To samo trzeba powiedzieć o tak zw. kodexie kapłańskim, że — chociaż pochodził z czasu niewoli — co do formy w historyi i prawodawstwie zupełnie mojżeszową cechę afektuje a specyalnie co do pochodu przez puszczę, prawodawstwa synaickiego itd.

posługuje się fikcyą, iż stosunki należące do późniejszego czasu, w przeszłość wypycha, słowem umie się otoczyć pozorem mojżeszowego pochodzenia, mojżeszowej historyi, mojżeszowej powagi, chociaż nic mu z tego wszystkiego nie przysługuje. „Kodex kapłański usiłuje troskliwie zachować kostium czasu mojżeszowego a swój własny zamaskować; trzyma się ściśle w sytuacyi błądzenia po puszczy i chce być z całą powagą prawodawstwem z puszczy. I udało mu się rzeczywiście zataić prawdziwy czas jego ułożenia itd.“ Ta charakterystyka z ust Wellhausena jest dość wyraźna i nie potrzebuje komentarza.

Uprzytomnieć sobie trzeba, że — stojąc przy końcu 5 wieku — z całej literatury, obejmującej 45 ksiąg, jeszcześmy ani połowy (księgi historyczne z przed niewoli i proroków) nie poznali. Z resztą załatwiono się krótko. Wszystko, co oprócz wspomnionych posiadamy z ksiąg starotestamentowych, jest płodem z czasu po niewoli, ducha i szkoły po niewoli. Tak tedy nie tylko historyczne, prorockie i dydaktyczne księgi, o których się to samo przez się rozumie, (Ezdrasz, Nehemiasz, Kronika, Ester, Machabeusze; Zacharyasz, Aggaeusz, Malachiasz; Ekklezyastyk, Księga Mądrości), lecz także i księga Rut (Tobiasz i Judyt uważane są przez protestantów za apokryfy), prorocy Abdyasz, Joel, Jonas, Daniel; wreszcie psałterz, który ma być uznawany tylko „za śpiewnik gminy po niewoli“, chociaż może zawierać niektóre pieśni z czasu przed niewolą, wspaniała księga Joba, Pieśń nad Pieśniami, Przypowieści i kaznodzieja Salomon. Bliższego uzasadnienia oczekiwać musimy od historyi religii. Tymczasowo zadowalniamy się rezultatem, jaki nam nauka prezentuje: starotestamentowy kanon powstał czysto w ludzki sposób, — może z wyjątkiem proroków — składa się on z pism, nad któremi wieki pracowały, obrabiały, zmieniały, ukształcały; pochodzi w największej części z daleko późniejszego czasu, aniżeli się zwykle przyjmowało; główny w tem udział ma uczona szkoła po niewoli. Jeśli enfant terrible krytycznej szkoły we Francyi, M. Vernes ma słuszność, to nawet z powyżej omówionemi źródłami piśmiennemi, z Elohistą, Jahvistą, Deuteronomistą, zejdziemy w daleko późniejszy czas po niewoli (300—200) i dziwić się nie będziemy, gdy kto niezadługo podniesie kwestyą, czy w ogóle w czasie przedchrześciańskim istniała jaka znaczniejsza literatura żydowska.

Zanim zabierzemy się do ocenienia tych wywodów, zauważyć musimy, że, jeśli się metoda i rezultaty krytycznej „nauki“ wykażą jako fałszywe, dla tego nie potrzeba jeszcze odrzucać naukowego badania, które usiłuje historyczne stosunki, ludzkie warunki i przypuszczenia, w których księgi św. powstały, wyjaśnić; badania idącego do źródeł,

któremi się niezawodnie autorowie historycznych ksiąg posługiwali i na które się niekiedy powołują; odrzucać krytykę poddającą formę i treść ksiąg św. najgruntowniejszemu badaniu, aby o ich historyi, znaczeniu i stosunku do innych rezultatów badań światło rozszerzyć. Jest to trudna sprawa i zadanie wydaje się prawie zupełnie niewykonalne, mianowicie co do strony literacko-historycznej, przy braku potrzebnych środków pomocniczych; rozwiązanie zadania tego bodaj się przyczynić zdoła w czemkolwiek do idealnych i praktycznych celów, którym Pismo św. chce służyć, a nawet wiele pozostanie tylko „niepłodną grą ludzkiej bystrości a nie będzie służyć do rzeczywistego poparcia zrozumienia Pisma św.“;[1]) w każdym razie badanie historycznych przypuszczeń, ludzkich warunków, literackiej jedności itd. co do biblijnych ksiąg okazuje się dopuszczalnem; w głównej rzeczy tego rodzaju problemy także i w Kościele katol. były podnoszone i z mniejszą lub większą zręcznością i pomyślnym skutkiem rozwięzywane. Znaczenie, godność i wiarogodność słowa Bożego nie potrzebuje się tego lękać, dopóki nauka nie opuszcza należytego stanowiska i trzyma się dobrej metody.

A to właśnie jest zarzut, który podnieść musimy i powód, który nam nie pozwala rezultatów tego rodzaju co powyższe uznać za prawdziwe, że nowoczesna nauka tego nie czyni. Jej stanowisko i metoda są z gruntu fałszywe i dla tego rezultatów jej przyjąć nie można.

Najprzód według powyższego przedstawienia naukowej historyi literatury, przy powstaniu starotestamentowych ksiąg dzieje się wszystko czystko po ludzku. Wyższego czynnika wcale się tu nie uwzględnia, wszystko co nadprzyrodzone, jest po prostu wyrzucone. Słowa „objawienie“ i „inspiracya“ w pozytywno-chrześciańskiem znaczeniu nie znajdują się w lexykonie tej nowej nauki biblijnej. Nie żąda ona i nie uznaje (z Maxem Müllerem[2]) żadnego nadprzyrodzonego objawienia, jedynem objawieniem jest dla niej historyczny rozwój podług zasady ewolucyonizmu; twierdzi nawet ona z Duhmem, że ani Stary ani Nowy Testament nie zna objawienia w myśl dogmatyki, gdyż biblia w ogóle religią nie jako poznanie, a tym mniej jako summę wiadomości uznaje, a więc religią nie od objawienia, lecz objawienie, o ile w ogóle zachodzi, od religii zależnem czyni. Tak samo „naukę“ o inspiracyi, która tak bardzo jeszcze u teologów i świeckich pokutuje,

[1]) Oettli, *Commentar zum Deuteronomium.* München 1894, Vorwort. — [2]) *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion* s. 36. — [3]) *Theologie der Proph.* s. 74. — [4]) Marti, *Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestam. Forschungen* s. 48.

uważać trzeba za załatwioną i odrzuconą, gdy poznano, jak pojedyńcze księgi Star. Test. powstały i z jaką wolnością były zawsze traktowane. Z tem zgadza się, że, jeśli Rohnertowi[1]) wierzyć możemy, pomiędzy żyjącymi profesorami teologii protest. w Niemczech może jeszcze jeden (Roesgen w Gryfii) uznaje inspiracyą Pisma św. w chrześć. znaczeniu. Nawet dla samego Stöckera nie jest już Pismo św. słowem Bożem, lecz je tylko zawiera, podczas gdy uważany za konserwatywnego Köhler[2]) (Erlangen) *θεόπνευστος* 2 Tymot. 3. 16 o tyle osłabia, że powstanie ksiąg biblijnych przypisuje woli i zamiarom Bożym. Że niektórzy umiarkowańsi pomiędzy krytykami pozwalają jeszcze na pewne kierownictwo Opatrzności, skutkiem czego hebrejskie księgi religijne dla Chrześciaństwa mają znaczenie; że niektórzy i to nie wielu teologów pośredniczących (F. E. König, Orelli, Köhler) pojęcia o objawieniu i inspiracyi przynajmniej u proroków mniej lub więcej poważnie biorą, jest szczęśliwą, ale na krytycznym gruncie utrzymać się nie dającą niekonsekwencyą, i dla tego w obec literackiego i moralnego wpływu panującej nauki na uwzględnienie nie zasługuje. Stoi ona na gruncie owego dogmatu, który Renan sformułował w tych słowach: „Przeczenie nadprzyrodzonego stało się niezbitym dogmatem wszystkich wykształconych duchów.“

Próba tego wykaże się, gdy podniesiemy kwestyą: Jak się stawia krytyczna teologia w obec faktu, że Chrystus sam a z nim cały Nowy Testament całemu Staremu Testamentowi, jak wonczas był w rękach żydów (Septuaginta), przypisują boskie pochodzenie a ztąd i boską powagę, charakter nieomylnej prawdy? Prawdą jest, że Nowy Test. nie wymienia wyraźnie pojedyńczych ksiąg Starego, ani też o ich powstaniu nie daje dokładniejszych wiadomości. Ale Chrystus czyni więcej niż to i Apostołowie tak samo. Niepodobna wcale wyrażać się jaśniej i pewniej w ogóle ze względu na Stary Test., jak to Chrystus uczynił według świadectwa Ewangelii: Mojżesz i prorocy o nim pisali (tj. przepowiadali); Dawid w Psalmie 109 w duchu (tj. oświecony przez Ducha św.) mówił o Messyaszu jako o swym Panu; prawo i prorocy zawierają boską prawdę; prawo ma siłę zobowięzującą i charakter przygotowawczy, tak że nie powinno być zniesione, lecz tylko wypełnione (cfr. Mat. 5, 21. 27. 31; 22, 13; Łuk. 4, 21; Jan 5, 39—46). Z niezliczonych odwoływań się Apostołów na Stary Test. jako boskie

---

[1]) *Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evang. Theologie über die hl. Schrift und deren Inspiration?* Leipzig 1892 s. 2.

[2]) *Ueber Berechtigung der Kritik* s. 6.

Objawienie wystarczy jako jedyny przykład znane: Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines (2 Petr. 1, 20), co w tych księgach stoi napisane. Jeśli przez to na Starym Test. jako całości, jak w pojęciu żydów istniał i używany był, nie była wyciśnięta cecha boskiego uwierzytelnienia, uznanie jego boskiego pochodzenia wypowiedziane, to nie może istnieć w ogóle żadne uwiarogodnienie i pewność. A jednak śmie krytyka przeczyć świadectwu Chrystusa albo je pomijać.

Nie należało to wcale do powołania zbawiennego Jezusa — tak mówi ona — dawać wyjaśnienia o powstaniu starotest. ksiąg; powoływał się na nie, stosując się do pojęcia swych współczesnych, którzy je uważali za boskie i Mojżeszowi prawo, Dawidowi psalmy przypisywali. Lecz właściwie sądziciby należało, że Zbawiciel miał zadanie dawać świadectwo o prawdzie, a nie przesądom i fikcyom dopomagać, których wcale za małoznaczące uważać nie można, gdyż się na treść nauki i historyczne fakta rozciągają, które one księgi zawierają i które, jak zobaczymy jeszcze, przez krytykę również jako objektywnie nieprawdziwe przedstawiane bywają. Jeśli tedy Chrystus i Apostołowie na Stary Test., jako na pisma boskiego pochodzenia i boskiej treści, się powoływali, to albo oni błądzili albo w błąd wprowadzali — albo dzisiejsza naukowa teologia znajduje się w kolosalnym błędzie. Lecz zanim ona to uzna i przez to sama na siebie wyrok śmierci wyda, obala i niweczy wszystko inne, a mianowicie wszelkie podstawy i zasadnicze prawdy chrześć. wiary, degraduje Zbawiciela na nauczyciela ludzkiej mądrości i ludzkiego błędu, podobnego wielu innym. „Nauka“ nie zna żadnych przypuszczeń, żadnej powagi oprócz swojej własnej, dla niej nie ma żadnego zobowięzującego dogmatu, oprócz przeczenia nadprzyrodzonych rzeczy i — prawa czysto naturalnego rozwoju według szablonu ewolucyonizmu.

Jeszcze więcej: podług „nauki“ działo się wszystko przy spisywaniu starotest. ksiąg nie tylko czysto po ludzku, lecz nawet okrutnie po ludzku. Pomyśleć tylko, jaką to summę opracowań, uzupełnień, rozdzielań, sprostowań, poprawek, pogorszeń, słowem jaką skomplikowaną i szczególniejszą czynność redakcyjną pojedyńczych osób i całych szkół w różnych wiekach według przytoczonego „Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums“ przyjąć trzeba. Ale nie tylko to: także świadome fikcye, „retuszowanie“, korrekty i dodatki najbardziej tendencyjne, podsuwania, literackie fałszowania i pobożne oszukaństwa najgorszej kategoryi odgrywają w tej naukowej historyi literatury wielką rolę. Potrzeba tylko wspomnieć o fikcyi Deuteronomium i kodexu kapłańskiego. Tedy umiarkowańsza część krytyków kurczowe czyni

wysilenia, aby uniknąć dylematu; jedni mówią: nie można według naszych pojęć dzisiejszych o literackiej własności i pracach piśmienniczych oceniać i mierzyć dawnych czasów; inni pozwalają na to, żeby cel uświęcał środki; jeden nazywa alternatywę: dzieło Mojżesza albo dzieło kłamcy, poprostu głupstwem (Oettli), drugi (Kautzsch) mówi w pełen namaszczenia sposób o głębokości mądrości i nauki Bożej, których dróg my nie poprawiać, lecz podziwiać winniśmy — lecz wszystkiemi podobnemi wybiegami nie objaśnia tego, jak taka partacka robota ludzka, łatanina może przyjść do tego zaszczytu i być nazwaną Pismem św., i jak w obec tych faktów mogą się ostać pojęcia o miłości prawdy, uczciwości i wiarogodności względem biblijnych cytatów. Lewe skrzydło krytycznej szkoły też w istocie otwarcie przyznaje, że tu wszelkie usiłowania zamydlenia oczu i zacierania na nic się nie zdadzą: wielka część starotestamentowej literatury spoczywa formalnie i co do treści na świadomej fikcyi i fałszowaniu — i to jest rezultat nauki!

Czego tak teolodzy skrycie lub jawnie w naukowym języku i z całym uczonym aparatem pouczają, to tłomaczą pojętni uczniowie najprzód dla wykształconej publiczności; tak np. można we wielkiej bogato illustrowanej przez historyków pierwszorzędnych wydawanej *Allgemeinen Weltgeschichte*, z wyraźnem powołaniem się na teologów czytać, że historya Star. Test. spoczywa na olbrzymiem sfałszowaniu historycznem, które bez czci dla historycznej prawdy tak znakomicie przeprowadzonem zostało, że świat przez całe wieki był w błąd wprowadzony i za boskie rozporządzenia uznawał to, co żydowscy rabini 6 i 7 wieku na umocnienie swego wpływu wymyślili. Wtedy o teologii mowy być nie może i najzuchwalsza wolnomyślność ma swe uprawnienie; dla tego z przekonaniem, że reprezentuje „naukę wieku“, oznajmia *Die Bibel in der Westentasche* socyalnego demokraty: „Cała biblia jest zupełnie ludzkiem dziełem; gdyby nawet Bóg istniał, czego jeszcze wcale nie udowodniono i pozostanie nieudowodnionem, biblia nic nie pokazuje z jego mocy czyli objawienia. Jest ona więcej jak wszelka inna książka świata pełna błędów i nieprawdziwości. Są to nie tylko omyłki, owszem są to po większej części z zamiarem i często dla bardzo złych celów wymyślone kłamstwa.“

(Ciąg dalszy nastąpi.)

Kto się może spodziewać ratunku od socyalistów?

(Szkic do wykładu.)[1]

Niezliczenie wiele razy można w broszurach i pisemkach ulotnych napotkać twierdzenie, że mimo wszelkich socyalnych reform, jakie podejmuje dzisiejsze społeczeństwo, jego upadek i zguba jest nieuniknioną. Jedyny ratunek przynieść zdolają socyalni demokraci. Socyalizm sławi wielu zwolenników bez ogródki jako Zbawiciela, który wszystkich ludzi do siebie zaprasza i szczęście i zbawienie im obiecuje. Przecież niedawno jeszcze pisał *Vorwärts*, urzędowy organ niemieckiej socyalnej demokracyi: „Żaden Zbawiciel nie zdoła świata uratować, jedyna ludzkość może ludzkość zbawić i to pracująca ludzkość.“

I zaiste nie szczędzą wcale obietnic prorocy socyalizmu. Podług W. Liebknechta socyalizm nie jest niczem mniej jak „ogólną instytucyą zabezpieczenia szczęścia i oświaty, braterskim związkiem wolnych i równouprawnionych ludzi,[2]) podług Sterna jest on „erą wszechstronnej prawdziwej szczęśliwości“,[3]) według Marxa w przyszłem społeczeństwie komunistycznem „wszystkie źródła stowarzyszonego bogactwa obficiej płynąć będą.“[4])

Cóż tedy sądzić należy o tych olbrzymich obietnicach, przez które niestety socyaliści tak wielu glupców łowią w swe sieci? Odpowiedź naszą krótko streścimy w dwóch zdaniach: 1) tym, co mają coś do stracenia, socyalizm nie chce dopomódz; 2) tym, którzy nic do stracenia nie mają, pomódz nie może.

I. *Tym, którzy mają coś do stracenia, socyalizm* ***nie chce*** *pomódz.*

1. Do tej klasy należą przedewszystkiem bogaci kapitaliści, przemysłowcy, wielcy właściciele ziemscy, kupcy, bankierzy itd. i tak samo szlachta; słowem wszyscy ci, którzy dzisiaj głównie do „szczęśliwych“ zaliczani bywają. Wszystkim tym socyalizm pomagać nie chce, raczej ich wszystkich jak najprędzej obedrzeć i w grób pogrążyćby pragnął. Stało to już w programie gotajskim i stoi także w dzisiejszym urzędowym programie partyjnym, jak go

[1]) Jest to praca Jezuity Cathreina, obeznanego dokładnie z kwestyami socyalnemi. Szkic ten może się przydać niejednemu z czytelników naszych do wykładu w stowarzyszeniu robotników itd. — [2]) *Was die Socialdemokraten sind* (1891) S. 18. — [3]) *Thesen über den Socialismus.* 3 Aufl. S. 54. — [4]) *Kritik der socialdemokratischen Parteiprogramm.*

w Erfurcie ułożono (1891). Czytamy tam pomiędzy innemi: „socyalno-demokratyczna partya w Niemczech walczy nie o nowe przywileje i prerogatywy dla klas, lecz o zniesienie panowania klas i samych klas i o równe prawa i obowiązki wszystkich bez różnicy płci i pochodzenia.“*)

Jaśniej nie można wydać wyroku śmierci na wszystkie wspomnione klasy; im więc socyalizm pomódz nie chce.

2. Także i duchowieństwu, od biskupa aż do ostatniego wikaryusza, socyalizm pomódz nie chce. Erfurcki program partyjny żąda: „ogłoszenia religii za rzecz prywatną, zniesienia wszelkich wydatków i kosztów z publicznych funduszów na kościelne i religijne cele.“ Wypowiedziano przez to zupełny rozdział Kościoła od państwa. Państwo w najlepszym razie nie troszczy się wcale o Kościół i kler i nie daje mu żadnego poparcia. A ponieważ w państwie przyszłości dochody wszelkie tylko z pracy płyną i wszystko, co do życia potrzebne, od komuny brane być musi, łatwo zrozumieć, co to ma znaczyć. Do tego dochodzi jeszcze i to, że życie kościelne bez kościołów, seminaryów, klasztorów, szpitali itd. istnieć nie może i wpływu żadnego wywierać. Tymczasem wszelka własność ziemi i budynków przechodzi na rzecz całości, komuny. W ten sposób podcięte są żyły żywotne Kościołowi.

To, cośmy powiedzieli, miałoby swą wagę i znaczenie nawet w takim razie, gdyby państwo socyalistyczne uczciwie traktowało religią jako rzecz prywatną. Tymczasem po za tym szyldem kryje się najwścieklejsza nienawiść religii. Bebel sam powiedział: „Chrześciaństwo i socyalizm stoją naprzeciw siebie jak ogień i woda.“ Każdy, co zna literaturę socyalistyczną, wie, że jest przepełniona bezbożnemi i bluźnierczemi napaściami na religią i chrześciaństwo. Wtedy dopiero zapanuje prawdziwa wolność, ogłasza pewna socyalistyczna pieśń, gdy ostatni ksiądz na jelitach ostatniego kapitalisty dyndać będzie.

3. Tak samo jak duchowieństwo i stan wieśniaczy nie ma co wyczekiwać ratunku od socyalistów. Ludność wiejska wynosi jeszcze w większej części krajów Europy więcej aniżeli połowę całej ludności. W Austryi (Cislitawii) np. podług obliczenia ludności z r. 1890 zatrudnionych jest 13,351,379 osób (55,9% całej ludności) pracą rolną i leśną, w Niemczech około $25\frac{1}{2}$ miliona, pomiędzy nimi jest wielka liczba chłopów małych właścicieli, u których szczególniej „fanatyzm własności“ jest wyrobiony, jak socyaliści sami się skarżą.

---

*) Austryaccy socyaliści nie różnią się w niczem od niemieckich. Przywódzca ich obecny, Dr. Adler kieruje nimi zupełnie w duchu Marxa.

Ze dziś ten stan chłopski wielokrotnie w strasznej jest nędzy, wie każdy. Czy socyaliści chcą mu dopomódz? czy go chcą wyrwać z obecnego zadłużenia? bronić go przed wyzyskiem ze strony lichwiarzy żydowskich? wyjednać mu kredyt i odpowiednie prawo dziedzictwa? Nic z tego.

Odpowiednio do uchwały frankfurckiego zgromadzenia partyjnego, socyalno-demokratyczni przywódzcy wypracowali „agraryjny program", który chłopa „miał ustrzedz od szkód jako płatnika podatków, jako dłużnika i rolnika." Program ten był naturalnie obliczony tylko na łapichłopstwo. Kiedy go ogłoszono publicznie, podniósł się w całej partyi niesłychany wrzask i na zebraniu stronnictwa we Wrocławiu (1895) przyszło do zaciekłych sporów i kłótni. Ostatecznie postanowiło zebranie wielką większością program agraryjny odrzucić, „gdyż — tak brzmi uzasadnienie — program przyobiecuje chłopom polepszenie ich położenia, a więc utwierdzenie ich prywatnej własności." Kautsky wyznał otwarcie, że wiejskie gospodarowanie wyradza pożądanie i pragnienie własności prywatnej. „O tem wiedzą dobrze nasi przeciwnicy, wiedzą oni, że chłopi, właściciele małych gospodarstw, są warownią najmocniejszą dzisiejszej własności prywatnej i dla tego starają się... wzmocnić jego pozycyą."[1]) Ciekawem jest także oświadczenie, jakie dał M. Schippel na zebraniu socyalistów we Wrocławiu: „My chcemy także małego właściciela pozyskać, lecz tylko gdy go przekonamy, że jako posiadający nie ma żadnej przyszłości, lecz że jego przyszłość będzie przyszłością proletaryatu.

To jest więc pomoc, jakiej oczekiwać ma chłop od socyalizmu. Chce on mu zabrać jego własność i dać mu przyszłość proletaryatu — powinni to sobie chłopi dobrze spamiętać!

4. Obok stanu włościańskiego stanowi stan rzemieślniczy ważną część ludności. Stan ten niestety rozpadać się poczyna i potrzebuje jak najspieszniejszej pomocy, mimo to jest on zawsze jeszcze wielkiego znaczenia dla utrzymania obecnych stosunków społecznych. I do niego cisną się socyaliści ze swemi świetnemi obietnicami.

Lecz czegoż może rzeczywiście oczekiwać od socyalistów? Nic innego tylko zupełną zagładę. Socyaliści w ogóle nie chcą ratować rzemiosła, gdyż im do ich planów przyszłości nie stosuje się. W roku 1891 pisał berliński *Vorwärts*:[2]) „Rzemiosło poświęcone jest na zagładę

---

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der socialdemokratischen Partei Deutschlands, abgehalten zu Breslau vom 6 bis 12 October 1895. S. 125. — [2]) Nr. 42.

bez ratunku, chociaż walka jego śmiertelna czas jakiś potrwa.“ Każdą razą, gdy centrum lub konserwatywni w parlamencie niemieckim wniosek na korzyść rzemieślników stawiali, socyaliści głosowali przeciw niemu pod byle jakim pozorem. Urzędowe sprawozdanie tak o tem pisze: „Mówcy z naszej frakcyi dowodzili, że rzeczywiste przeprowadzenie dowodu zdolności jest niemożebne i dla rzemieślników bez pożytku. Wielki kapitał... niweczy i tak, czy z tym dowodem zdolności czy bez niego, rzemiosło z małym kapitałem.“ [1])

Socyaliści szydzą dla tego poprostu z „naiwności“ rzemieślników, którzy sądzą, że prąd czasu będą mogli powstrzymać. Tak też muszą oni mówić ze swego stanowiska. „Społeczeństwo jest ogólnym pracodawcą, ztąd też ono samo tylko rozporządzać będzie wszelkiemi środkami produkcyi, począwszy od gruntu i ziemi aż do pilnika ślusarskiego.“ Tak czytamy w jednej z broszur socyalistycznych o społeczeństwie przyszłości.

5. Co się powiedziało o rzemiośle, odnosi się także do wszystkich małych handlarzy, kupców, kramarzy, furmanów itd. Żadnej z tych klas socyalizm pomódz nie chce. Jak wszystkie środki produkcyjne przechodzą w posiadanie całej społeczności, tak też wszystkie przedsiewzięcia prywatne ustają. „Cały dzisiejszy ruch i obrót handlowy przemieniony będzie w scentralizowaną administracyjną i rozdzielającą działalność.“ W miejsce „tych wszystkich milionów prywatnych producentów, handlarzy, osób pośredniczących wszelkiego rodzaju, wstąpią wielkie scentralizowane zakłady“ i w ten sposób „przybierze cały transport produkcyjny zupełnie inną postać.“ „Telegrafy, koleje, poczty, okręty morskie i rzeczne, koleje uliczne, i jak się wszelkie tego rodzaju urządzenia i wehikuły nazywają, które służą do komunikacyi dla obywatelskiego społeczeństwa, są odtąd własnością ogółu, społeczeństwa.“

Tak nam malują państwo przyszłości Bebel, Kautsky, Geiser, Stern i inni. Taki sam obraz jest wyraźnie naszkicowany w urzędowym programie partyjnym. Tam przedstawiony jest jako główny cel socyalizmu: „przemiana kapitalistycznej własności prywatnej środków produkcyjnych — ziemi, kopalni, surowych materyałów, narzędzi, maszyn, środków komunikacyjnych — na własność społeczeństwa i przemiana produkcyi towarów w socyalistyczną, dla społeczeństwa i przez nie wyra-

---

[1]) *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages zu Breslau* S. 62. — [2]) *Die Forderungen des Socialismus an Zukunft und Gegenwart*, von Bruno Geiser, S. 20. — [3]) Bebel, *die Frau* 18 Aufl. S. 294—295.

bianą produkcyą."*) Jasno więc tu wypowiedziano, że w społeczeństwie przyszłości o prywatnej własności surowców lub narzędzi, jako też o prywatnych przedsiębiorstwach, o małym procederze itd., mowy nie będzie. W ten sposób dzisiejszy mały proceder zupełnie zrujnowany zostanie.

Aby nie pozostawić żadnej wątpliwości co do celów socyalizmu, socyalno-demokratyczna frakcya w parlamencie odmówiła wyraźnie wszystkim małym procederzystom wszelkiej racyi bytu w państwie przyszłości. Urzędowe sprawozdanie frakcyjne z r. 1893 mówi o rzemieślnikach i małych procederzystach: „Owe warstwy średnie, w ustawicznym i niepowstrzymanym pędzie do ruiny idące, są tak samo jak klasa robocza ofiarą kapitalizmu i połknięte będą przez kapitał wielki. Na to nie pomogą żadne średniowieczne reakcyjne szarlatenerye, tylko jasne poznanie, że przy szybkim rozwoju społeczeństwa obywatelskiego rzemiosło i mały proceder coraz prędzej sproletaryzować się musi, i że jego ratunek nie w zgalwanizowaniu przestarzałych form, lecz w usunięciu przyczyn jego upadku spoczywa. Jeśli socyalistyczna organizacya naszych dzisiejszych rzemieślników i małych procederzystów nie utrzyma jako stan, zupełne zaspokojenie ich potrzeb życia zapewnione jest porówno z innemi dla dobra ogólnego pracującemi członkami społeczeństwa. Skoro wnioski centrum i partyi konserwatywnej miały stać się uchwałami, gosowaliśmy przeciwko nim."

A więc i tej wielkiej liczby małych procederzystów socyalizm ratować nie chce; jako stan muszą zginąć tak samo jak rzemieślnicy i chłopi, a za to mają brać udział w ogólnej „instytucyi zabezpieczenia szczęścia" jako równouprawnieni członkowie z proletaryuszami.

6. Pozostają jeszcze tylko urzędnicy i nauczyciele, należący jeszcze do stanów, które mają coś do stracenia. Czy przynajmniej tym chce socyalizm nieść pomoc? Także nie i to z prostej przyczyny, że w społeczeństwie przyszłości w ogóle żadnych stanów i klas nie będzie. Całe społeczeństwo zbudowane będzie na podstawie zupełnego równouprawnienia. Socyalna demokracya chce „porządku społecznego, który, opierając się na równouprawnieniu wszystkch ludzi, źródła nierówności zatka, ani panów ani sług nie toleruje, i braterski związek wolnych ludzi

---

*) Erfurcki program socyalnej demokracyi wydrukowany jest w monografii O. Cathreina *der Socialismus* 6 Aufl. S. 36

ugruntuje."[1]) „Państwo musi przestać być domeną pojedyńczych osób, stanów i klas; musi być połączeniem zupełnem równouprawnionych obywateli, z których nikt nad drugim panować, nikt przez drugiego opanowanym nie będzie."

Lecz przecież ktoś być musi, który będzie kierował i porządkował produkcyą i podział dóbr? Niezawodnie, lecz ci kierownicy przez robotników wybierani będą i znowu dowoli z urzędu składani. „Pojedyńcze gałęzie pracy, mówi Bebel, wybierają swych przywódzców, co kierunek tych prac obejmą. Nie są to żadni przełożeni... lecz zwykli towarzysze, którzy przekazaną im funkcyą administracyjną zamiast produkcyjnej wykonują. Nie jest zatem wykluczonem, iżby przy rozwiniętej organizacyi i wyższem wykształceniu wszystkich członków ta funkcya przechodziła z jednego na drugiego w pewnych odstępach czasu i w pewnej kolei, tak iż wszyscy uczestnicy bez różnicy płci te funkcye spełniać mogą."[2])

Że jeszcze specyalnie właściwy stan nauczycieli albo nawet profesorów w społeczeństwie przyszłości po prostu jest niemożebnym, wypływa ztąd, iż wszyscy równe wykształcenie otrzymać mają. (?) Gdyż nierówność wykształcenia jest głównem źródłem dzisiejszych różnic klas i to źródło chce socyalizm ostatecznie i zupełnie zatkać. Każdy towarzysz musi być gotów każdego czasu do każdej funkcyi, do której go towarzysze wybrać raczą.

7. Mógłby się jeszcze kto spytać, czyby przynajmniej familia, rodzina oczekiwać mogła od socyalizmu ratunku i nowego ożywienia? Lecz i rodzina ma coś do stracenia, dla tego i jej socyalizm dopomódz nie chce.

Rodzina w ludzkiem społeczeństwie jest tem, co komórka w organizmie lub kamień ciosany w wielkim pałacu. Z rodziny wyrasta koniecznością naturalną dzisiejszy porządek społeczny. Utrzymać rodzinę znaczy dla tego utrzymać dzisiejszy porządek społeczny. Zwolennicy przewrotu wiedzą to bardzo dobrze i dla tego są konsekwentni, że chcą rodzinę usunąć.

I że ten zamiar mają, pokazuje się niewątpliwie, mimo wszelkich przeciwnych zaręczeń, z tego, iż konieczne podstawy rodziny burzą. Rodzina spoczywa przedewszystkiem na nierozwiązalności małżeństwa, dalej na zadaniu wychowania dzieci, a to przypuszcza możność i konieczność prywatnej własności. Wszystkie te podstawy chce socyalizm zniszczyć.

---

[1]) Liebknecht, *Was die Socialdemokraten sind* S. 9. — [2]) Bebel, *Die Frau* S. 270.

Program socyalno-demokratyczny żąda: „zniesienia wszelkich praw, które niewiastę w publicznie i prywatnie prawnym względzie krzywdzą na korzyść mężczyzn.“ W ten sposób odebrano rodzinie głowę. Gdy mąż powie „tak“ a żona „nie“, to tak musi pozostać. Lecz socyaliści dalej jeszcze idą. Podług Engelsa, Bebla, Sterna i innych ma być małżeństwo uważane jako czysto prywatno-prawny kontrakt, przy którym się nie potrzeba pytać o żadnego państwowego funkcyonaryusza. Mąż i żona pozostają ze sobą razem tak długo, jak im się podoba. Według Bebla nawet jest po prostu „niemoralnem“ nastawać na dalsze trwanie małżeństwa, jeśli miłość oziębła pomiędzy małżonkami. Skoro się więc tylko okaże wstręt, stosunek się rozwięzuje i szuka się nowego przedmiotu miłości. Leży tedy jak na dłoni, że przy takiem zoologicznem pojęciu małżeństwa trwałe życie rodzinne istnieć nie może.

Dodać jeszcze trzeba do tego, że w socyalizmie ma być małżeństwu wydarte jego właściwe zadanie tj. wychowanie, a przez to podkopana jego trwałość. Najwlaściwszym celem małżeństwa jest wychowanie dzieci i głównie dla tego z naturalno-prawnego stanowiska konieczne jest trwałe wspólne pożycie i wspólne działanie małżonków, gdyż bez tego należyte wychowanie dzieci istnieć nie może. Socyalizm zaś chce troskę o położnice i dorastającą młodzież oddać zupełnie społeczeństwu. Jakżeż może być tam mowa o życiu rodzinnem? Cóż rodzinie pozostanie do czynienia?

Tak tedy wątpliwości żadnej nie ulega: Wszystkim tym, co mają coś do stracenia, socyalizm pomódz nie chce. Mają pozwolić na to, aby najprzód byli sproletaryzowani, aby potem jako równouprawnieni członkowie wkroczyć do tej „ogólnej instytucyi zabezpieczenia szczęścia.“

Któż tedy jeszcze pozostanie? proletaryat. Proletaryuszom chce socyalizm dopomódz. Lecz czyż może? Odpowiadamy:

II. *Tym, którzy nic do stracenia nic mają, socyalizm pomódz* ***nie może.***

Przez proletaryuszów rozumiemy wszystkich ludzi bez roli, domu, bez pewnych dochodów, oprócz zapłaty za robotę: słowem wszystkich co nie posiadają nic, tylko siłę roboczą, przez którą żyją „z ręki do ust.“ Do tego należą robotnicy we fabrykach, kopalniach, hutach, wyrobnicy po wsiach i miastach, słudzy, parobcy itd. Także i duchowy proletaryat do tego zaliczyć należy, tj. tę wielką liczbę autorów, współredaktorów, korespondentów, podróżujących itd., którzy pewnych stałych dochodów nie mają i nieraz głodem przez życie przebijać się muszą.

Tym chce socyalizm dopomódz, lecz tylko pod tym warunkiem,

że najprzód jeszcze tego źdźbła, co swą własnością nazywają, i co ma jakikolwiek pozór prywatnego kapitału, się pozbędą. Gdy np. robotnik coś sobie oszczędził i swoje oszczędności kasie pewnej lub przedsiębiorstwu powierzył, socyalistyczne społeczeństwo zabiera te oszczędności, nie dając za to robotnikowi żadnego wynagrodzenia. To samo dzieje się ze wszelkiemi prawami, jakie pozyskał przez składki, np. z prawem pobierania wsparcia w czasie choroby, w czasie, gdy nie ma roboty, lub na starość. To wszystko ginie w odmęcie ogólnego równouprawnienia. Gdyby zaś robotnik posiadał mały domeczek lub ogródek, choćby tylko tak wielki jak chustka do nosa, to wszystko musi złożyć jako ofiarę na ołtarzu wspólnego dobra.

A nawet co więcej — i tego nie można nazbyt powtarzać i kłaść w uszy robotnikom — socyalizm chce im pomódz tylko pod warunkiem, że ze swą katolicką wiarą ostatecznie zerwią, że się wyrzekną chrześciaństwa, Sakramentów i wszystkich innych łask Kościoła, wyrzekną się Krzyża, chrześć. pogrzebu, wyrzekną się chrześć. nadziei i nieba, i duszę swą przynajmniej czynem djabłu zapiszą. Gdyż pod tym względem nie może już ulegać najmniejszej wątpliwości: najgrubsze niedowiarstwo jest bramą do socyalizmu.

Za to wprawdzie ma być w raju przyszłości robotnikowi wszystko wielkiemi procentami zapłacone. Lecz my przeczymy stanowczo, aby socyalizm był zdolen spełnić świetne obietnice, któremi w swe sieci wabi proletaryuszów.

Trzy rzeczy przyobiecuje socyalizm robotnikowi: 1) mało pracy, 2) zbytek używania, 3) wolność. Przyjrzyjmy się, czy zdolen jest dotrzymać tych obietnic.

Podług Bebla każdy robotnik potrzebuje w socyalistycznem społeczeństwie „codziennie pracować przecięciowo $2^1/_5$ godziny.“*) Lecz jakżeż to podobne? Weźmy tę rzecz konkretnie. Podług najnowszych statystyk jest w Prusach 110,000 urzędników i 172,000 robotników zatrudnionych przy kolejach żelaznych. Wszyscy ci ludzie mają codzień służbę najmniej 10—12 godzin. Cóżby się stało, gdyby tym ludziom czas pracy chciano skrócić na 2 lub 3 godziny. Musianoby liczbę ich powiększyć więcej aniżeli potrójnie, trzebaby tedy w Prusach ustanowić przy kolei żelaznej przeszło milion urzędników i robotników; a nadto zauważyć należy, że ci ludzie swoje codzienne pensum pracy wykonali zupełnie, a więc do żadnej innej pracy napędzeni być nie mogą.

W taki sam sposób trzebaby w służbie pocztowej, telegraficznej

---

*) *Die Frau* S. 276.

i telefonicznej liczbę urzędników i służby potroić; to samo staćby się musiało w służbie okrętowej, kolei miejskich, tramwajów, z ludźmi ustanowionymi przy szkołach, zakładach wychowawczych, domach chorych, muzeach, to samo z redaktorami, zecerami, ze wszystkimi zajętymi przy administracyi, przy podziale produktów. Zkąd się wezmą ci ludzie, aby zaspokoić wszystkie potrzeby? A jeszcześmy i słówka nie powiedzieli o właściwie produktywnych klasach ludności: o ludzie wiejskim, rzemieślnikach, robotnikach w kopalniach, hutach, salinach, fabrykach. Pomyślmy sobie: na wsi, przy pracach rolnych ma być praca ograniczona najwyżej na 3 godziny! Co za olbrzymia liczba robotników będzie tedy potrzebna, aby wszystkie potrzebne prace: mierzwienie, oranie, siew, żniwo, oprzątanie bydła itd. wykonać. I zkąd się wezmą ci robotnicy?

Wprawdzie odpowiedzą nam socyaliści, że w ich społeczeństwie przyszłości wielu z dzisiejszych „trutniów" i różne dzisiejsze zawody np. kramarzy i małych procederzystów zniknie. Lecz liczba tych niepożytecznych egzystencyi nie jest zbyt wielką, a przynajmniej nie tak wielką, aby zaradzić potrzebie robotników w państwie przyszłości, a jeśli niektóre zawody znikną, powstaną natomiast inne.

Jeśli tedy socyaliści przyobiecują robotnikom tak krótki czas pracy, to ich po prostu bezecnie okłamują i oszukują.

W ten sposób przedstawia się w prawdziwem świetle obietnica zbytku, jaką socyalistyczni agitatorowie dobrodusznych i głupich przywabiać usiłują. Jakkolwiek dziś, na co się skarżą socyaliści, cały lud — z wyjątkiem małej liczby bogatych — mozolnie od rana do wieczora pracuje: to zapas rzeczy do używania nie jest tego rodzaju, aby wszyscy mogli z tego otrzymać „w całej pełni." Jakżeż będzie wyglądało dopiero w społeczeństwie przyszłości, gdzie nie będzie popędu do pracy? Dziś potrzeba, lub widoki do wyrobienia sobie stanowiska wyższego lub pozyskania bogactw, jest bodźcem dla ludzi do ustawicznej i nieznużonej pracy. Ale tego bodźca w socyalistycznem państwie nie będzie. Gdyż udział w produktach nie może się stosować do pilności, jeśli się nie chce popaść w największe absurda.

Weźmy tę kwestyą znowu konkretnie. Ci, co na wsi pracują, otrzymają z plonu swej pracy tylko to, co wszyscy inni; co wychodzi po za tę miarę, muszą oddać ogółowi. Czyż będą sobie tedy zadawali pracę obchodzenia się oszczędnie z produktami, czyż będą bardzo pilni, aby ile możności jak najwięcej módz dostarczyć ogółowi? Kto to myśli na seryo, ten nie zna ludzi.

A więc i z rzekomym zbytkiem i używaniem w raju przyszłości u socyalnych demokratów furda.

Ale czy proletaryusz nie pozyska w niebie socyalistów przynajmniej wolności? Tak samo nie, jak zbytku używania. Dzisiaj przecież ma każdy — pomijając stosunkowo małe wyjątki — mniejszą lub większą sferę, w której swej wolności używać może. Odnosi się to przynajmniej do robotników, którzy się czegoś nauczyli i czegoś nauczyć chcą. Ci mogą w najczęstszych razach rodzaj zajęcia, pobyt i wewnętrzne urządzenie swego życia rodzinnego dowolnie wybrać.

Ta wolność w państwie przyszłości zniknie zupełnie. Wprawdzie zapewniają nas socyaliści, że w przyszłem społeczeństwie każdy będzie mógł do woli obrać sobie zajęcie i miejsce pobytu. Lecz jakżeż wtedy może przyjść do skutku „uporządkowana według planu produkcya“, o której tak dużo mówią i która ma dzisiejszą anarchią produkcyjną usunąć? We wszystkich gałęziach produkcyjnych i we wszystkich obwodach muszą być przecie dostateczne siły robocze. I najniezdrowsze i najdziksze okolice muszą być uprawione, najnieprzyjemniejsze i najwstrętniejsze roboty wykonane. Muszą tedy uchwałą całego ludu lub rozporządzeniem najwyższej władzy produkcyjnej robotnicy tamdotąd być wysyłani, albo lepiej odkomenderowani, gdzie potrzeba wymaga. Bo co nam Bebel, Stern i inni socyaliści plotą, że do wszystkich nieprzyjemnych, wstrętnych i niebezpiecznych robót i miejscowości zawsze siły robocze w dostatecznej liczbie dobrowolnie się zgłoszą, ponieważ wszystkich ożywia pragnienie wspólnego dobra — to banialuki.

Cóżby zresztą socyalistę zachęcało do takiego poświęcenia, które tedy koniecznem jest, aby ostatnie miejsce chętnie przyjmować i swoje własne zdanie i interesa poddawać dobru ogólnemu? W wieczność przecie nie wierzy; nie może się pocieszać „wexlem na życie pozagrobowe“, lecz chce mieć swoje niebo tu na ziemi. Lecz czyż człowiek ziemski niebo swe znajdzie w nizkich, uciążliwych zajęciach np. w tłuczeniu kamieni, zamiataniu ulic, albo w zamieszkiwaniu pustych, dzikich okolic?

Dla urządzenia tedy „owej olbrzymiej maszyny państwowej przyszłości“ nie pozostanie nic innego, jak na sposób Faraonów wysyłać za każdą razą masy robotników tamdotąd, gdzie są właśnie potrzebni. A ponieważ w raju przyszłości najzupełniejsze równouprawnienie panować ma, nie pozostanie nic innego, jak po prostu nakładać po kolei wszystkim bez wyjątku tak nieprzyjemne jak i przyjemne prace — co też Bebel zapowiada. Tak więc w tym tygodniu będzie obywatel przyszłego państwa pracował przy kolei, na drugi tydzień przy poczcie,

w trzecim tygodniu pójdzie do kopalni, w czwartym jako piekarz, krawiec lub kucharz będzie zajęty, w piątym będzie razem z Beblem i Liebknechtem zamiatał ulice, następnie pójdzie do chemicznej fabryki lub przędzalni, nareszcie pójdzie na wieś wozić mierzwę lub do pługa, albo będzie członkiem rady produkcyjnej, albo listowym, albo dziennikarzem. Lecz dosyć tych szalonych i bezdennie głupich wymysłów socyalistycznych! A wolność gdzie? — czyż takie urządzenie nie będzie najstraszliwszą niewolą, o jakiej świat zamarzyć mógł?

A więc humbug jest ten cały socyalno-demokratyczny raj przyszłości, humbug przyobiecany krótki czas pracy, humbug używanie, humbug wolność.

Jedno tylko nie jest humbugiem, lecz smutną prawdą, że tak wielu pozwala się pociągać owemi krzykliwemi a głupiemi obietnicami socyalistom do radykalnych planów przewrotu. Ci szaleńcy wydają mi się jak owi chłopi i rzemieślnicy, którzy przez niesumiennych agentów pozwalają się namówić do emigracyi, i w nowym świecie zamiast obiecanego raju, znajdują nędzę i biedę. Gdyby pozostali w kraju, toby rzetelną pracą przynajmniej uczciwie wyżyć mogli: a teraz za późno tęsknią za starą ojczyzną, której nigdy nie byli powinni opuszczać.

Jeśli socyalizm nazywamy szalbierską szarlataneryą, która na jarmarkach grasuje: czyż chcemy przez to powiedzieć, że w dzisiejszym porządku społecznym ma wszystko pozostać jak jest? Wcale nie. Od socyalistów uczyć się musimy. Tak głęboko nurtujący i szeroko rozgałęziony ruch nie może polegać na sztucznem podszczuwaniu przez kilku agitatorów. W Niemczech otrzymali przy ostatnich wyborach do parlamentu (1893) socyalni demokraci 1,786,738 głosów, a więc prawie 320,000 głosów więcej aniżeli centrum, które co do liczby jest najsilniejszem stronnictwem. Także we Francyi, Belgii, Włoszech, Anglii, Austryi, Danii, w Stanach Zjedn. półn. Ameryki stanowią socyaliści partye, z któremi każdy polityk liczyć się musi.

Takie zjawisko nie może być wywołane tylko sztucznemi przyczynami. Muszą być niedostatki, niedomagania w społeczeństwie, którym koniecznie zaradzić trzeba. Od socyalistów możemy się dowiedzieć, gdzie jest to złe. W p r o l e t a r y a c i e leżą korzenie socyalizmu a jego główna dążność skierowana do s p r o l e t a r y z o w a n i a społeczeństwa. To socyaliści przywódzcy niezliczenie wiele razy powiedzieli i to też stoi w urzędowym programie niemieckiej demokracyi socyalnej. Ztąd wypływa: wszystko co dopomaga do sproletaryzowania społeczeństwa, dopomaga do rozwoju socyalizmu; wszystko co mu przeszkadza, pracuje przeciwko socyalizmowi.

Chrześciańsko-konserwatywna polityka socyalna musi tedy przedewszystkiem siły swe wytężyć ku temu, aby postawić tamę dalszemu proletaryzowaniu społeczeństwa, umacniając i reformując owe stany, z których proletaryat ustawicznie się rekrutuje, i to posiedzicieli małych gospodarstw, rzemieślników i innych małych, samodzielnych procederzystów. Ręka w rękę musi z tem iść moralne i materyalne podniesienie proletaryatu. I ostatniemu robotnikowi, który nie grzeszy lenistwem i marnotrawstwem, należy umożebnić godne człowieka życie i uporządkowane życie rodzinne. I on zamiast gniotącego uczucia niepewności pozyskać musi uspokajającą świadomość, że w dzisiejszym porządku społecznym ma zapewniony byt i dla tego ze zburzeniem tegoż ma coś do stracenia.

Monizm — nowa religia.

Profesor Jenajski, Ernst Haeckel proklamował na zebraniu towarzystwa przyrodniczego w Altenburgu, w Turyngii, 9 października 1892 publicznie nową religią i w obec zebranych złożył ciekawe wyznanie monistycznej swej wiary. W monizmie ma być religia z nauką spokojnie złączona, jest on „rozumnem na świat się zapatrywaniem, jakie nam nowsze postępy jednolitej znajomości natury z logiczną koniecznością narzucają“, „co najmniej $^9/_{10}$ wszystkich dzisiaj żyjących badaczów przyrody“ są jego zwolennikami. W końcu swego wykładu powiedział Haeckel w przekonaniu, że w nim jutrzenka nowego czasu już wzeszła: „naturalno-prawdziwej trójcy monizmu będzie zbliżający się wiek dwudziesty budował swoje ołtarze.“ Ciekawa to zresztą rzecz, ta nowa religia, dla tego poświęcamy jej kilka uwag.

I. Na samem czele zaznaczamy, że nawet Haeckel chce jeszcze mieć religią. I to dziwna, bo Haeckel wytężył wszystkie siły swoje ku temu, aby w konkurencyi o miejsce najwyższe w świecie zwierzęcym wyjść zwycięzcą, przez lat trzydzieści poświęca się studyom przyrody na to, aby udowodnić, że siła i materya, duch i materya, Bóg i świat są jedno i to samo; o takim więc człowieku trzebaby przypuścić, że nie potrzebuje religii i że jej nie ma. A Haeckel jednak okazuje się religijnym, chociaż spokrewniony jest z małpami i orangutanami borów brazylijskich, bo chce prawdziwą religią uszczęśliwiać ludzkość. Sam

dotychczas w nic nie wierzący, występuje naraz jako nauczyciel religii Bo po pierwsze chce się obronić przeciw zarzutowi, że teoryą swoją pochodzenia człowieka od zwierzęcia demokracyi socyalnej drogę toruje i dla tego pisze z emfazą na swojej chorągwi słowo: religia, a nadto nie mile go uderzyło odezwanie się kanclerza niemieckiego w sejmie: „albo chrześciańskie albo ateistyczne zapatrywanie się na świat.“ Dla tego na całej linii przyrodników trąbią do odwrotu i wołają: „my nie jesteśmy ateistami, my chcemy także religii.“ W r. 1892 przedłożono izbie nowe prawo szkólne, a przeciwnicy wołali: „nasze wykształcenie szkólne ma z rękami związanemi być oddane hierarchii papistycznej“; dla tego występnje Haeckel i poleca do uwzględnienia monistyczne poznanie natury z odrobinką religii zmieszane, jako „niezbędną silną podstawę“ wychowania — jako jedyne rozumne zapatrywanie się na świat. Więc bez religii dziś postąpić naprzód nie można. Haeckel tedy występuje jako teolog.

Haeckel jako teolog robi najprzód obrachunek z chrześciaństwem, a mianowicie z katolicyzmem. Protestanckie chrześciaństwo ignoruje on zupełnie, boć widzimy, jak słudzy czystego słowa z chrześciaństwa coraz bardziej kwitują. I otóż wiadomości jego teologiczne: Przez ośmnaście wieków, mówi on, naprożno „nauka chrześciańska“ wytężała się, aby „trzech osobistych dobrych Bogów“ złączyć w „osobę trójjedyną.“ Boga napiętnowano jako indywiduum o „ograniczonej miejscowej rozciągłości albo nawet o ludzkiej postaci“, a nawet „pojęciem antropomorficznem Boga“ poniżono „to najwspanialsze kosmiczne pojęcie aż do zwierzęcia — o kształcie gazowym.“ I tego głupstwa słuchało spokojnie tylu uczonych w Altenburgu! Mówił on dalej: „kto oczywiście cześć starych szmatów i lalek woskowych albo bezmyślne odmawianie mszów i różańców za prawdziwą chrześciańską religią uważa; kto w relikwie cuda wykonywające wierzy i odpuszczenie grzechów swoich za pieniądze odpustowe i świętopietrze kupuje: temu pozostawiamy chętnie jego pretensye do „religii jedynie zbawiającej; w obec tych służalców fetyszu chcemy chętnie być uważani za „ateistów.“ — I otóż produkt wielkiego teologa, wielkiego historyka kościelnego, wielkiego znawcy katolickiej nauki wiary! Jak widzimy, doskonale się on naprzód poinformował o wszystkiem i doskonale wyszukał słabości przeciwników, aby uderzyć w chrześciaństwo i — w jednej godzinie swych dedukcyi je obalić. Na gruzach chrześciaństwa wznosi tedy religią „wykształconych“ — m o n i z m.

Monizm jest jednoistnem pojmowaniem wszechnatury. Wszystko istniejące nie jest w gruncie rzeczy niczem innem, jak rozwojem nie-

znanej jeszcze materyi pierwotnej, jakiegoś X. Haeckel nazywa to eterem światowym. I ten eter jest jedynem realnie istniejącem. — Boi się jednak Haeckel, że „niewykształceni“ rzucą mu pytanie: a gdzie Bóg? więc takie robi wywijasy naukowe: „Coraz wyraźniej narzuca się badającemu rozumowi potrzeba, nie przeciwstawiania Boga jako istoty zewnętrznej światu materyalnemu, lecz wciskania go jako „siły Bożej“ albo ducha poruszającego we wnętrze samego kosmosu.“ Jakież powody zmuszają do tego przypuszczenia? Czemużby nie można wystawić sobie Boga jako istoty zewnętrznej, osobiście światu przeciwstawionej? Haeckel zna swoją teologią: „Kiedy rozwiążemy kwestyą co do »stworzenia świata« w trywialnem dotąd używanem rozumieniu przez cudowne działanie Boga odpowiednio budującego, pozaświatowego, natenczas zaraz nowe pytanie nam się nasunie: »a zkąd ten Bóg osobisty? A cóż on czynił przed stworzeniem świata? Zkąd wziął materyał do tego? itd. Dla tego na polu filozofii rzeczywiście naukowej to pojęcie Boga osobistego zniknie jeszcze przed upływem tego wieku.“ — Maluczki to profesorek; jemu chyba do dziecka katolickiego iść po naukę i rozwiązanie. On wątpi mocno o tem, żeby istniał Bóg pozaświatowy. „Jeżeli ten jeden Bóg jest rzeczywiście absolutnie dobrem, doskonałem stworzeniem, to musiał i świat swój doskonałym stworzyć. Tak niedoskonałego i pełnego cierpień świata organicznego, jaki na ziemi istnieje, nie mógł w ogóle stworzyć.“ Profesor uważa świat za emanacyą Boga, rozrzucenie się promienne jego istoty i nie uważa go za akt absolutnie pod każdym względem wolny Boga. Jak Bóg mógł i nie stworzyć świata, tak nie potrzebował pewnego świata stworzyć. I toby zresztą można poddać dyskusyi, czy świat w stosunku do swego najwyższego celu, objawienia wszechstronnego i rozwoju wszystkich przymiotów Boga, jego wszechmocy, mądrości, dobroci, sprawiedliwości, świętości i cierpliwości nie jest najmożliwiej doskonałym środkiem. Jeżeli są w nim niedostatki i błędy, to pochodzi, jak św. Tomasz słusznie zauważa, z niedostatków materyi. Tak rólnik bierze do orania pług z żelaza i stali. Że tedy żelazo zżera i psuje rdza, to nie leży w planach rólnika, to przejmuje on razem z kupnem. Gdyby tedy ktoś przyszedł i powiedział, że rólnik musi wziąść pług z innej materyi, któraby była bez takiego błędu, to mógłby powiedzieć: ależ ja nie mógłbym nim orać. Tak jest świat może najlepszy dla celu swego, chociaż inne ma błędy. Ale to tylko postronna uwaga. Haeckel sam się zbija. Ten niedoskonały, pełen cierpień świat zdaje się być wzorem głupstwa, a jednak mówi później, że on sam jest Bogiem. Jakaż tu logika? — Interesujące jednakże

jest, co kilka stronnic dalej mówi: „Ślepa i tępa aż dotąd największa część ludzkości szła przez ten cudowny ziemski świat cudów; chorobliwa i nienaturalna teologia obrzydziła mu go jako „padoł płaczu.“ — Dziwny to filozof! Wprzód jest mu świat tak zły, że go przyzwoity człowiek Bogu przypisać nie może; a potem znów ta „złość“ tak wychwalana jest dziełem chorej teologii, w końcu jest świetnym światem cudów; — czegoż żądać więcej? I tem chce Haeckel udowodnić jasno, że nie może być Boga poza światem. Nie pozostaje więc nic innego, jedno Boga jako „siłę poruszającą“ w materyą wsunąć, albo materyą Bogiem uczynić.

Zbadanie materyi jest tedy zbadaniem Boga, a zatem jest nauka religią i odwrotnie religia nauką. Monizm jest łącznikiem obu. Jakież tedy, pytamy się, są główne artykuły wiary, nauka moralna, dogmatyka i moralna tej religii? Czy potrzeba i tam wierzyć? Czy jest wyznanie wiary, chociaż i nie apostolicum, ale może Haeckelianum, na które przysięgać trzeba? Ależ i dzisiejsza nauka przyrodnicza ma swoje artykuły wiary a więc i jej religia, monizm. I otóż uzasadnienie. W badaniu przyrody jest granica. Tę granicę pociągnęła niedoskonałość naszych organów poznania. Powstają więc „luki, które empiryczne badanie przyrody w budowie nauki otworem pozostawić musi.“ Aby te luki zatkać, trzeba do hipotez się uciec. I chociaż nie mamy na to dowodów, to jednak musimy je zużyć, o ile nie sprzeciwiają się rozumnemu poznaniu przyrody. Takie rozumne hipotezy są naukowemi artykułami wiary. Tak wedle monistycznego katechizmu przyszłości. Podług Haeckla idą te artykuły wiary przed dogmatami religijnemi. Dogmata są wszystkie tylko bajkami albo są nierozumne. Tu wzmaga się już nasz podziw dla Haeckla i przyjaciół jego. Te więc hipotezy, których tymczasem udowodnić nie można, ale które się z wiarą przyjmuje, są jedynemi monistycznemi artykułami wiary. Haeckel jest genialny, bo on to zrobił ten wynalazek. Tem dał całemu swojemu badaniu przyrody, a więc religii swojej silną podstawę, usankcyonowawszy uroczyście to za artykuły wiary, czego aż dotąd udowodnić nie mógł, ale na czem cały swój system zbudował. Każda nauka ma w końcu z pewnością swoje postulata rozumu, pewne przypuszczenia, hipotezy. Ale aby taki postulat miał tytuł prawny, musi on albo 1) być tak jasny, iżby homo sanae mentis nie potrzebował żadnego dowodu, albo 2) musi być przez logikę pożądany jako jedynie możliwy warunek faktu udowodnionego, zaprzeczyć się nie dającego.

Takie monistyczne postulata, „fundamentalne zdania główne“ są

trzy: 1) Wiara w jedność materyi. Takie głupstwo nazywamy w logice petitio principii, jeżeli się to przypuszcza, co się potem udowodnionem ma okazać. Aż dotąd wynaleźliśmy przez chemią siedmdziesiąt elementów, z których różnorodnego połączenia wszystkie materye się składają i — ponieważ poza materyą nie ma niczego — wszystko uczynione jest. Przez postępy chemii uczyniono to „prawdopodobnem“, że materye pierwotne aż dotąd rozkładać się nie dające, mają być tylko rozmaitemi formami połączenia zmieniającej się liczby atomów jedynego pierwotnego elementu. Te atomy pierwotne są oddzielone od siebie albo też złączone z sobą eterem w okręgu świata rozszerzonym. Jeżeli tedy z Haecklem przyjmiemy, że te pierwotne atomy w istocie swojej nie są niczem innem jak centrami ściesnienia się eteru i dla tego z nim istotnie jednego rodzaju, to mamy jedność materyi. Eter nosi gwiazdy, ziemię, wszystko istniejące, jak małe ziarnka w sobie, wytwarza je z siebie, ożywia i utrzymuje je przez siebie. Toż to ona jedność materyi, którą Haeckel jako pierwszy monistyczny artykuł wiary stawia.

2. Wiara w pierwotne płodzenie (Urzeugung). Na cóż się przyda oczywiście jedność materyi, jeżeli „życia“ przez i z materyi samej wyjaśnić nie można? W tem jest on wieczny krzyż badaczów przyrody, że nie mogą pochwycić ducha życia, nie mogą go brać pod mikroskop argusowemi oczami, ani w retorcie ugotować i rozłożyć na jego składniki. Ale od czego głowa Haeckla? Jakże powstało pierwsze żywiątko? Przez płodzenie pierwotne — i punktum na to. To jest artykuł wiary. Du Bois-Raymond w mowie swojej na cześć Leibnitza mianej w r. 1880 uczciwie i jawnie powiedział, że powstanie życia organicznego z natury martwej, anorganicznej jest zagadką nierozwiązalną; wielu znakomitych uczonych badaczów przyrody dowiedli, że pierwotne płodzenie jest niemożliwe, ale to wszystko dla Haeckla jest niczem. On tego się trzyma, bo inaczej musiałby stwórcę przyjąć, a toby obaliło cały gmach monistyczny. Ten drugi więc artykuł wiary monistycznej nie jest udowodniony; on nie jest jedynie możliwym warunkiem dla powstania życia — a jednak jest postulatem rozumu dla Haeckla.

3. Wiara w pierwiastkową jedność wszystkich sił natury. Pojedyncze wypadki w ciałach martwych, jak zawilsze objawy w życiu organicznem, mają do tych samych sił natury być odniesione — do przyciągania i odpychania. Te dwie siły mają wspólną swą podstawę w jednolitym „wszystko wypełniającym pierwiastku pierwotnym“, w eterze świata. Ten ma wszystko życie w cuglach swoich,

pcha wszystkie koła zegara świata i tworzy swemi obrotami duszę całego mechanicznego świata — on jest bóstwem wszystko obejmującem. Tem rozwiązał Haeckel problem, jak sam z tryumfem wypowiedział.

Po tej krótkiej dogmatyce idzie monistyczna nauka obyczajów, moralna. Haeckel przyznaje, że z wszystkich religii na dzisiejszem naszem stanowisku kultury ma religia chrześciańska najczystszą naukę obyczajów. Chrześciaństwo ma najważniejsze nauki obyczajów: miłość bliźniego, wierność w wypełnianiu obowiązków, zamiłowanie prawdy, posłuszeństwo dla praw, ale to wszystko zlepione z innych religii, to są vasa aurea, które Izrael z Egiptu wyniósł. Ale jakże przyszły inne narody do tych nauk? One spoczywały w zarodzie już „w instynkcie etycznym“, który spadkiem ze zwierząt na ludzi przeszedł. W zwierzęta przechodzi ten instynkt przez ich socyalne wspólne pożycie; a że one w porządku w górę idącym są rozwojem materyi albo ostatecznie eteru z poruszeniem jego, więc i w eterze spoczywa pierwotne źródło tych cnót. W tem znalazł monizm uzasadnienie swoje, i wszystkie lepsze nauki, które na imię chrześciaństwa w historyi świata są zapisane, trzeba w nowej księdze praw filozoficznych monizmowi przypisać. Małe zmiany trzeba oczywiście podjąć. W dekalogu skreślimy pierwsze trzy przykazania, eter nie żąda czci żadnej. I szóste będzie zbyteczne; takiego etycznego instynktu nie ma u antenatów zwierzęcych! Świąt nie potrzebujemy żadnych, co najwyżej tylko takie, w których zwierzę, w człowieka raz porządnie wyswobodzone, może się w całej swej zwierzęcej wielkości pokazać.

W tej religii jest Spinoza uważany za pierwszego arcy-nauczyciela Kościoła — Goethe pierwszym teologiem i moralistą. I Shakspeare'a chce Haeckel reklamować dla tej nowej religii; jednakże później musi sobór monistyczny to rozstrzygnąć, ponieważ niektóre głowy przewrotne za katolika go uważają. W świątyni nie można nikomu pomnika do dzisiaj postawić. Haeckel poleca Fryderyka II Hohenstaufę i Fryderyka Wielkiego. Obok ostatniego stanie i Wolter. Darwina pamięci przeznaczą święto.

Tu występuje już Haeckel widocznie jako szarlatan religijny; jego monizm to zwyczajny pył uliczny, a książki objaśniające i uwielbiające ten system to apoteoza Darwina i wyniesienie ponad wszystko nauk przyrodniczych.

II. Jean Paul powiedział kiedyś: „Eubulides wynalazł siedem fałszywych konkluzyi, każda namiętność wynajduje ich siedem razy siedem.“ W nieprzyjaciołach chrześciaństwa wre prawdziwa namiętność, aby mu z pod nóg usunąć podstawy i wszystko, co aż dotąd za prawdziwe

przyjęte zostało, przedstawić za nierozumne. Jakiego gwałtu dla tego na logice się dopuszczają, jak dławią niemiłosiernie zdrowy rozum, to pokazal Haeckel, kiedy swoją nową religią utworzył. Do tego samego celu, co Haeckel, do panteistycznego jednolitego poznania natury, przychodzi inny filozof, Fryderyk Paulsen. I on oddaje prawdziwą filozofią na służbę monizmowi. Haeckel trochę niezgrabnie wziął się do dzieła, Paulsen ostróżniej i delikatniej, dla tego trudniej jest odkryć jego sofizmata.

Woluntarystyczna filozofia, tak brzmi nowy wynalazek z apteki filozoficznej. Nie dotyka ona chrześciańśtwa, a budzi apetyt do monizmu.

Punktem głównym tej woluntarystycznej filozofii, są rozum i wola, te dwie „strony“ duszy. Ich czynność: przedstawienie, myślenie, sądzenie, pożądanie, chcenie, poruszenia uczuć, są treścią życia duszy. Podziału tego: rozum, wola i umysł przyjmować nie chcą; uznają tylko rozum i wolą. Ale i to nie na seryo, bo oni nie znają duszy, a tem mniej tych sił tajemniczych. Nie chcą jednak sporów o to toczyć, ale żądają jednak pewnego ustępstwa. Bo pytają się z pozoru niewinnie: „Jak się mają do siebie obie strony życia duszy? Czy są równoczesne, równo pierwotne, albo czy jedna jest korzeniem drugiej? Pytanie to okazuje się zrazu tak nieznacznem, że prawie dziwić się można, iż ono tyle ambarasu wywołalo. A jednak stało się punktem zwrotnym prawie całej psychologii z wszystkiemi jej pytaniami. Ależ przypatrzmy się temu bliżej.

Zwyczajny człowiek widział zawsze w myśleniu główną funkcyą duszy. Filozofia chrześciańska nazywa człowieka animal rationale, a rozum światłem dla woli. Czynności rozumu idą przed czynnościami woli. I w Bogu, u którego istotnie wszystko jest identyczne i ontologicznie żadnej nie ma różnicy a parte rei między istotą a siłą, przyznała ona pewne pierwszeństwo poznaniu. Syn wychodzi tylko z Ojca przez poznanie jego istoty. Z Ojca i Syna wychodzi Duch św. przez czynność jego woli. W tem dane jest pewne pierwszeństwo myślenia. Jakżeby mogło w duszy ludzkiej, która jest obrazem Boga, zachodzić coś przeciwnego?

Tak, mówi filozof, wy teologowie bierzecie najprzód wiarę; jej dogmata dla was tak są mocne, jak skały i góry; tych nie można naruszać. Podług tych nauk wiary przykrawajcie sobie inne zdania wasze, aby tem znów wiarę wesprzeć. Czy to nie jest circulus vitiosus? Czyż to nie góry papierowe?

„Przez biologiczne i psychologiczne rozważanie“ dochodzimy do

przekonania, że „f a k t e m p i e r w o t n y m każdego życia duszy jest w o l a konkretna, pewno skierowana.“ „F o r m a p i e r w o t n a w o l i jest popędem, którego cielesnem przedstawieniem jest system organów z tendencyą do popchnięcia go do czynu. W świadomości objawia się popęd uczutą podnietą“ (123 str. Paulsen, Einleitung).

Tu czuć Schopenhauera. Napisał on w r. 1818 w Dreznie dzieło swoje: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ i przez nie popchnął filozofią na inne tory. Zwrócono uwagę na jego idee, a on je pogłębił potem w dziele swojem: „Ueber den Willen in der Natur.“ Sławny psycholog czasów dzisiejszych, Wundt idzie tym samym prądem *(System der Philosophie* 1889). Wedle niego jest p i e r w o t n y m czynnikiem duszy popęd i z tego konkluduje tedy, że wola jest pierwszą siłą. Podobnie rozumuje i G. H. Schneider w dziele: „der tierische Wille“ (1880). Bardzo wysoko stawiają też ci filozofowie studya filozoficzne Verworrna (1889), który z poruszeń zachodzących w protystach (najniższy rodzaj zwierząt) konstruuje i czucie i wolą, a więc „życie duszy.“

Jakże dojść do przekonania, że wola jest siłą pierwszą a rozum dopiero na drugie idzie miejsce? Aleź i oto recepta Paulsena: „Dopóki ma się na oku wyłącznie wypadki w rozwiniętej ludzkiej świadomości, może się zdawać, jakoby przedstawienie było właściwą, tylko okolicznościowo przez poruszenia uczucia i woli przerwaną treścią życia duszy. Jeżeli się zwróci oko na cały, wielki, żyjący i uduchowniony świat, natenczas natychmiast się to rozjaśnia, jak drugorzędną jest rola rozumu obok woli“ (str. 118). — To sofisterya — ironia naukowego badania, tak samo jak gdyby botanik chcąc zbadać pręciki, liście w roślinie, nie wyszukał sobie rozwiniętej, kształtnej rośliny, ale chciał robić te studya na roślince nierozwiniętej, a może i na nasieniu. — Chodzi tu o stosunek woli do rozumu. Czyż dla zbadania weźmiemy istotę, w której obie siły w całej czynności obok siebie się objawiają? Gdzież tam? To trzeba zbadać na protystach, radyolaryach, geryonidach, koralach i jak się tam wszystkie rośliny zwierzęce albo zwierzęta roślinne, wszystkie te istoty nazywają, które raz uważane bywają za rośliny, to znów za zwierzęta, jak tego potrzeba. Dla badań naszych musimy brać istoty pod mikroskop, które ani źdźbła rozumu nie mają, ale poruszenia i popędy zdradzają, które od razu „wolą“ nazywamy. Wtenczas uznajemy to za zupełnie słuszne, że wola wszędzie dominuje, a wielokrotnie jest nawet jedynym objawem „życia duszy.“ Wznosząc się tak wyżej przychodzimy do zwierząt, które organicznie są więcej rozwinięte, aniżeli polip albo infuzoryum; w nich „przyrasta rozum do

woli." „Z wzrastającą komplikacyą organizmu i jego funkcyi, z rozszerzeniem jego stosunku do otoczenia występują organy zmysłów i systemy nerwów; z niemi jako strona wewnętrzna uczucie i spostrzeżenie." Więc tak organa, oczy, uszy rozrastają w zwierzęciu na ślepo i prawie się nie wie, na co. Ale przy tem wzrasta wewnętrznie i „rozum", aby organa tam nie były daremne.

Jakże cudownie opatrzył Bóg zwierzęta, aby celowi odpowiedziały, jakiemiż dziełami sztuki są pojedyńcze organa, aby zwierzę cel spełniło — a filozof obchodzi około tego i rozumuje iście jak on Anglik, który powiedział: gdyby kot dwóch dziur nie miał w skórze na głowie a oczy właśnie w tyle by były, to takie zwierzę wieleby widzieć nie mogło.

U roślin i zwierząt jest „wola" siłą pierwotną — u największej części natury ożywionej rozwiązana jest kwestya na korzyść woli. Przy człowieku moglibyśmy decydować: Człowiek nie będzie stanowił wyjątku, i u niego będzie wola „siłą pierwotną."

Ależ my widzimy, że ludzie dorośli najprzód zastanawiają się, a potem chcą. Tak, powie filozof, ale nie trzeba też patrzyć na człowieka, jak jest w skończonem stadyum rozwoju, ale trzeba przypatrzyć się „niemowlęciu." Czy niemowlę nie jest doskonałym człowiekiem? Niemowlę jest całe wolą, strony rozwagi braknie zupełnie." I znów ten sam taktyczny manewr. Człowiek nierozwinięty musi za próbę i wzór służyć przy kwestyi, którą oczywiście przy rozwiniętym człowieku dopiero rozwinąć można. Jak wiadomo, rozwija się w człowieku co do czasu najprzód wegetatywne, potem sensytywne, a w końcu intelektywne życie. Czy to nie jest naturalnie, że dziecko pod wegetatywnym i sensytywnym względem wpierw wzmocnieje, zanim się zacznie duchowa jego czynność? Że filozof pragnienie pokarmu i napoju „wolą" nazywa, to już musimy mu zostawić jako kwintesencyą rozumu.

A rezultatem tego wszystkiego jest to: że wielki przedział między istotą myślącą a resztą rzeczy przyrody wyrównany został. Pomost tu rzucony przez „wolą", która we wszystkich rzeczach się znajduje. W ciałach „pozornie" martwych objawia się ona jako przyciąganie i odpychanie, w roślinach jako popęd, w zwierzętach jako instynkt, w człowieku wreszcie jako wola. Że jest ona siłą pierwotną duszy, dla tego musimy znów na dół idąc wszystkim rzeczom duszę przypisać — wszystko jest ożywione. Dalej mamy tu udowodnione, że tak zwana teorya rozwoju, wedle której człowiek w wodzie morskiej z ślamu się wytworzył, i w psychologii znajduje podporę, a tam podana jest podstawa jednolitemu pojmowaniu natury i monistycznej religii, chociaż

w inny sposób, jak u Haeckla. My zaś na to wszystko powtarzamy z Cyceronem: Nihil est tam absurdum, quod non ab aliquo philosophorum dicatur.

Ostatnia Wieczerza ze stanowiska egzegezy.

I.

Wszyscy czterej ewangeliści podają jednozgodnie, że Pan Jezus ostatnią Wieczerzą odprawił w czwartek wieczorem, że w następny piątek był ukrzyżowan, a pierwszego dnia tygodnia (niedziela) zmartwychwstał. Ale nasuwa się trudność co do pytania: który to był dzień miesiąca Nizan, i co do pytania, czy Pan Jezus odprawiał wieczerzą tegoż dnia, którego reszta Izraelitów, a więc czy został umęczon w samoż święto największe (Paschę), na którego pamiątkę Żydzi pożywali baranka wielkanocnego wieczór uprzedni.

Nasamprzód należy sobie uprzytomnić, jakie było prawo co do obchodzenia Paschy. Owóż z księgi Exodus, Lewiticus, Numeri wiemy, że dnia 14 Nizan usuwano z domów wszystek kwas; po południu od godziny mniej więcej trzeciej zabijano w świątyni baranki, wieczorem odprawiano ucztę paschalną; dzień następny był świętem uroczystem; a że dzień ten poczynał się od zachodu słońca, więc wieczerza paschalna zabierała już znaczną część Święta, Paschy. A więc dzień piętnasty miesiąca Nizan był pierwszym dniem „Przaśników"; że zaś już na wieczerzy paschalnej używano chleba przaśnego (niekwaszonego), i już dzień poprzedni (14 Nizan) po południu usuwano wszystko, co kwaszone, więc dzień ten poprzedni (14) zwano także pierwszym dniem Przaśników.

Owóż z tego, co pierwsi trzej ewangeliści opowiadają (Marek 14, 12; Łuk. 22, 15) wynika, że Pan Jezus dnia 14 Nizan kazał przysposobić wieczerzą paschalną, odprawił ją wieczorem, był umęczon dnia 15 Nizan w samęż uroczystość, w Święto Wielkanocne. Tymczasem coś przeciwnego zdaje się twierdzić ewangelia św. Jana, bo opowiada, że w dniu męki kapłani i pisma uczeni, którzy Jezusa przyprowadzili do Piłata, nie chcieli wnijść do pałacu poganina, aby się nie zmazali, lecz żeby pożywali Paschę (18, 28); ten dzień zowie „dniem Przygotowania" (Parasceve), a dzień następny „wielkim onym dniem szabatu"

(19, 31). Z tego wynikałoby, że dzień ukrzyżowania przypadł na 14 nizan, w przeciwieństwie do tamtych ewangelistów, którzy piszą, że to stało się dnia 15 w samo Święto. Innymi słowy: tamci mówią, że ostatnią wieczerzą Pan Jezus odprawił dnia 14 miesiąca nizan, a następnego (15) był ukrzyżowan; Jan św. zaś, że ostatnia wieczerza odprawiła się dnia 13, a ukrzyżowanie miało miejsce dnia 14 miesiąca nizan.

Jakże tedy pogodzić lub wytlomaczyć te na pierwszy rzut oka oczywiste sprzeczności? Odpowiedź brzmi: Skoro wierzymy, iż wszystkie cztery ewangelie napisane są pod wpływem Ducha św., musimy z góry odrzucić przypuszczenie o zachodzącej jakiejbądź sprzeczności, musimy owszem z góry przyjąć, że jest między niemi zgoda, chociaż nie możemy wszystkich usunąć zarzutów, a to dla tego, że nie znamy wszystkich okoliczności tego, co się działo, lub że mylnie słowo, wyrażenie jakie rozumiemy. Chociażby też nawet księgi one nie były spisane pod wpływem Ducha św., to i tak niepodobnoby uwierzyć, iżby ewangeliści mieli się omylić w rzeczy tak ważnej, iżby nie mieli wiedzieć, czy w samo Święto tak wielkie, czy też w inny dzień Pan Jezus został ukrzyżowany.

Różnych próbowano sposobów, by tę zgodność wykazać. Jedni tedy utrzymują, że Pan Jezus ostatnią Wieczerzą odprawił dnia 13 miesiąca Nizan, uprzedzając, antycypując dzień prawem nakazany. To zdanie nie da się żadną miarą utrzymać w obec tego, co piszą pierwsi trzej ewangeliści, bo mówią wyraźnie: „przyszedł dzień Prześników, którego było potrzeba zabić Paschę“ (Łuk. 22, 7; 22, 14). Z drugiej strony nie można przypuścić, że Pan Jezus odprawił inszą jaką, nie zaś paschalną wieczerzą. Drudzy znowu wyraźne słowa św. Jana „iżby jedli Paschę“ w rozmaity sposób naciągają, np. że to nie koniecznie znaczy pożywać Paschę — baranka, lub że Żydzi w samoż Święto zaraz rano chcieli pożywać baranka itp. Insi, chcąc trudność rozwiązać, utrzymują, że Pascha mogła się była przez dwa dni odprawiać. Daremne usiłowania! Kwestya nie rozwiązana, a tak się przedstawia: 1) Że Pan Jezus ostatnią Wieczerzą odprawił dnia 14 miesiąca Nizan, którego „potrzeba było zabić Paschę“ to nam poręczają synoptycy, pierwsi trzej ewangeliści; 2) że Pan Jezus nie był ukrzyżowan w samoż Święto Wielkanocne, to poświadcza Jan św., bo pominąwszy wiele innych wyrażeń i okoliczności, dzień ukrzyżowania zowie „dniem przygotowania Paschy“ (19, 14), a słowa te nie dają się żadną miarą rozumieć jako dzień samejże Paschy, Święta wielkanocnego. Że nie był ukrzyżowan w samoż Święto, to wynika również

z opowieści pierwszych trzech ewangelistów, bo dzień ukrzyżowania zowią tylko dniem następnym po ostatniej wieczerzy, która się stanowczo dnia 14 Nizan, w czwartek, odprawiła.

Nie pozostaje więc teraz nic inszego, jeno to: Pascha, Święto wielkanocne przypadało wonczas na piątek (15 Nizan), ale Żydzi (Rada Wysoka) przenieśli je na dzień następny, na sobotę. W zaciekłości swojej chcąc się pozbyć coprędzej znienawidzonego Jezusa, gwałcą wyraźny przepis Zakonu, zabijają Paschę w piątek, Święto przenoszą na dzień następny (16 Nizan). Zobacz Dr. Grimm, *Einheit*... Knabenbauer in Matth. II, 402—418; Klofutar in Joannem 251—259.

2.

Między tłomaczami Pisma św. nie ma zgody co do pytania: czy Judasz był obecny w chwili ustanowienia Eucharystyi, i czy pożywał Ciała Pańskiego; jedni twierdzą, drudzy przeczą.

Do pierwszych należą Ojcowie Kościoła: Cyryllus Jerozolimski, Chryzostom, Ambroży, Augustyn, Hieronim, Leon W., dalej tłomacze Beda, Tomasz z Akwinu, Suarez, Kornel. a Lapide, z nowszych Dr. J. Grimm, Reischl, Bisping, Schanz, Poelzl. Ci tak wywodzą: 1) Marek powiada (14, 23), że pili wszyscy, a więc i Judasz. 2) Łukasz (22, 19, 20) wspomina o ustanowieniu Eucharystyi przed wzmianką o zdrajcy, zaś Łukasz z reguły trzyma się porządku chronologicznego ściślej od Mateusza i Marka. 3) Judasz w onej chwili był grzesznikiem jeszcze nie jawnym, więc Jezus nie mógł go był wykluczać od Komunii św. 4) Kościół w hymnie: *Pange lingua* śpiewa: że Jezus dał Siebie samego „dwunastom" = turbae *duodenae*.

Drudzy idą za zdaniem św. Hilarego, Efrema, Afratesa, Konstytucyi Apostolskich, Tacyana, a jest ich liczba pokaźna, bo Rupertus, Petrus Comestor, Theophylakt, Innocenty III, Salmeron, Maldonat, Barradius, Lamy, Turrianus, Hug, Maier, Schegg, Corluy, Cornely, Laurent, Largen, Knabenbauer, — przeczą, a więc twierdzą, że Judasz nie był obecny w czasie ustanowienia, i nie pożywał. Wywody pierwszych tak zbijają: 1) Wszyscy pili, którzy byli obecni; 2) Łukasz podajeć, wypisuje „porządnie", według porządku, ale nie idzie za tem, by w każdym wypadku i co do najdrobniejszych okoliczności trzymał się porządku, trzyma się porządku w ogólności. 3) Chociaż Judasz był grzesznikiem jeszcze tajnym, nic nie przeszkadza przypuszczeniu, że Jezus podał mu sposobność dobrowolnego oddalenia się. 4) Wyrażenie w Hymnie: *turbae duodenae*, dwunastu znaczy tyle, co grono, kollegium Apostolskie. Mateusz i Marek ustanowienie Euch.

opisują po odsłonięciu zdrajcy. Mateusz był obecny osobiście, więc należy przyjąć, że dobrze sobie spamiętał, co i w jakiej działo się kolei. Według Jana Judasz wyszedł natychmiast, gdy się przekonał, że o nim mowa. Jezus mógł łatwo usunąć okazyą do popełnienia nowej ciężkiej zbrodni: azali lekarz roztropny daje choremu lekarstwo, o którem wie, że mu się w truciznę obróci śmiertelną? I jakże wreszcie mógł takiego potwora obrać sobie na kapłana onemi słowy: To czyńcie na moją pamiątkę, kiedyć z niego Kościół nie miał mieć już żadnej posługi?

KWESTYE TEOLOGICZNE.

Czy nienawiść bliźniego jest zawsze ciężkim grzechem?

Nieraz oskarża się dziecko w konfesyonale, które bodaj kiedy grzech śmiertelny popełniło, że „nienawidziło bliźniego.“ Że tu nie ma mowy o grzechu śmiertelnym przeciw miłości bliźniego, samo się przez się rozumie, a wyjaśni się to z tego, co tutaj przedstawimy. Dziecko może wyczytało ten grzech w rachunku sumienia w swej książce do nabożeństwa, a że może nie było dość uprzejme dla bliźniego, więc przejęło to w swój rachunek sumienia we formie nienawiści. Ale pytanie tutaj: czy oskarżenie to w ogóle jest poprawne? Czy może spowiednik przyjąć, że nienawiść dziecka tylko do małego przedmiotu się odnosiła? Czy nienawiść bliźniego dopuszcza parvitas materiae? Na co tedy powinien katecheta uważać, gdy ma to za przedmiot nauki w obec dzieci i ludu?

1. Przedewszystkiem winniśmy zwrócić na to uwagę, że podwójna jest nienawiść: jedna odnosząca się wprost do przymiotów, działań, czynności drugiego (odium abominationis sive qualitatis), druga, odnosząca się do osoby samej (odium inimicitiae). Rozróżnienie to nie jest tylko teologiczną rafineryą, o którejby lud nic wiedzieć nie potrzebował, katecheta owszem powinien tę różnicę podnosić i objaśniać, a my uważamy to, że nie jest nieznaną. „Odium abominationis“ nie jest bezwarunkowo złe; może ono być nienaganne, w pewnych warunkach cnotliwe, a jeżeli nie ma tych warunków, to (niewłaściwa) nienawiść nie jest zawsze grzechem śmiertelnym, lecz może też być grzechem powszednim. Kiedy się zaś mówi o nienawiści bliźniego, to rozumie się przez to nie tyle nienawiść, która może być i cnotą, nienawiść, która słu-

sznie czy niesłusznie do przymiotów albo czynności bliźniego się odnosi, lecz raczej nienawiść właściwą, która przeciw osobie bliźniego się zwraca, nienawiść nieprzyjaźni, która pragnie złego dla bliźniego, bo jest złem dla niego, i bo nienawidzący w tem zmitrężeniu bliźniego pragnie własnego, mniemanego dobra. To jest ona nienawiść, którą moraliści rozumieją, kiedy pytania stawiają, czy nienawiść bliźniego parvitas materiae dopuszcza? Cóż na to powiedzieć?

2. Kiedy chodzi o nienawiść Boga, to nie może tu być mowy o parvitas materiae. W tem zgadzają się wszyscy teologowie. Zaś niektórzy przyznają, że nienawiść bliźniego jest tylko grzechem powszednim, kiedy złe, którego się bliźniemu życzy, jest małe; odium inimicitiae, mówią oni, jest ex genere suo, ale nie ex toto genere mortale. W najnowszym czasie wypowiedział Lehmkuhl słusznie, jak nam się zdaje, zdanie: „Odium inimicitiae necessario peccatum mortale est" i dodaje, że kiedy się bliźniemu małe zło życzy, natenczas ta nienawiść naśladuje nieprzyjaźń, ale nie może być nazwana nieprzyjaźnią. Lehmkuhl dowodzi tak: „nienawiść nieprzyjaźni jest wprost i istotnie miłości przeciwną, więc w następstwie koniecznie grzechem śmiertelnym." Ten powód sam powinienby wystarczyć do zachwiania twierdzenia przeciwników, postawionego bez dowodu. Co jednak my wypowiadamy, możemy dobitniej jeszcze stwierdzić. Dla tego trzeba nam zbadać, co Lehmkuhl dodaje jako wyjątek pod względem „małego zła." Czy nie można nigdy bliźniemu z nieprzyjaźni we właściwem rozumieniu życzyć zła małego? Przyznajemy, że to bardzo rzadko się dzieje, bo kto żywi nieprzyjaźń w właściwem rozumieniu, ten na małem złem nie poprzestanie. „Odium, mówi św. Tomasz (de Malo qu. 12 a. 4 ad 3) de quorumque malo non saturetur, quaerit enim malum proximi *secundum se.*" W tem też słowie świętego nauczyciela oznaczona jest istota właściwej nieprzyjaźni: nie polega ona na tem, że się bliźniemu złego życzy, dla tego że jest wielkiem, lecz mu się go życzy, bo dla niego jest złem. Na tem polega istotna złość nienawiści nieprzyjaźni, jakeśmy to wypowiedzieli. Ta złość zaś może zachodzić, czy złe, którego się bliźniemu życzy, małe jest, czy wielkie; nienawistnik w tym przypadku nie patrzy na to, czy ono jest wielkie czy małe; chce on go dla tego, bo dla nieprzyjaciela jego jest złem. Dla tego może akt właściwej nienawiści nieprzyjaznej i wtedy istnieć, kiedy złe, którego się życzy, jest małe; i wtenczas rozciąga się akt z natury i istoty swojej, wirtualnie poniekąd, na każde złe dowolnej wielkości, które jego woli jeszcze lepiej i doskonalej by odpowiadało, aniżeli małe zło i dla tego nienawistnik nie pozostaje in concreto przy małem złem. Psy-

chologicznie nie możnaby tego wytłomaczyć, jakby ktoś miał komuś innemu absolutnie tylko małego złego życzyć, ale właśnie dla tego, że to dla niego jest złem! Ztąd nie godzi się w zakres właściwej nienawiści nieprzyjaznej takich aktów wciągać, które do niego nie należą. Jeżeli ktoś bezwarunkowo pragnie dla bliźniego tylko zła małego i nie chce pod żadnym warunkiem wielkiego, natenczas ma jego chcenie inny powód, aniżeli ten, że zło jest właśnie dla bliźniego złem; może ma powód, że to zło jemu samemu zło życzącemu korzyść przynosi, a wtenczas to życzenie nie jest aktem właściwej nienawiści nieprzyjaznej. On nie szuka formalnie swego dobra w tem, że bliźniemu źle idzie, jak to czyni nienawistnik. Nie mamy więc na to dowodu, żeby właściwa nienawiść mogła być także grzechem powszednim.

3. Za to dowód przytoczony na poparcie przeciwnego zdania stwierdza po pierwsze, jeżeli sobie to przypomnimy, co moraliści dość powszechnie, szczególniej od Walenta i Luga przynajmniej za prawdopodobne podają, że akta nienawiści nie podług różności zła, które bliźniemu się życzy, się specyfikuje, chyba że nienawistnik chce to złe rzeczywiście wyrządzić (a więc nie, jeżeli tylko chce, aby zło bliźniego dotknęło). Podstawę do tego zdania widzi Lugo w tem (de poenit. disp. 16 n. 261), że nienawistnik nie życzy różnego tego zła jako takiego, lecz jako zła, że więc różnica tego zła, którego on bliźniemu wyrządzić nie myśli ani pod żadnym warunkiem nie chce, pod względem aktu czysto materyalnie się przedstawia, a nie stanowi formalnej różnicy grzechu. Zdaniem wielkiego teologa oprócz miłości żadnej cnoty ta nienawiść nie dotyka, kiedy o to lub inne zlo tu chodzi, którego nienawistnik bliźniemu swemu życzy. Dopóki nie chodzi o spełnienie życzenia, nie ma i ze strony bliźniego potrzeby, a z naszej strony nie ma trudności szczególnej, jakiejby skuteczność szczególnej cnoty domagać się mogła, jeżeli tylko miłość, co do niej należy, uskuteczni, to jest utrzyma połączenie z bliźnim i nic złego mu nie życzy. Innemi słowy, na obrazę bliźniego, wewnętrznie tylko i dla tego się dopełniającą, że jest bliźniemu przeciwna, a nie zamykającą w sobie życzenia, aby się zewnętrznie wykonała, nie ma przedmiot materyalny, do którego obraza się odnosi, żadnego wpływu. Jakżeby z tej nauki teraz nie wyciągnąć konsekwencyi, że tak moralna jak i teologiczna species (grzech powszedni, grzech śmiertelny) nie zależy od tego materyalnego przedmiotu? Jeżeli miłość w tem, co do jej istoty należy, jest obrażona, wtenczas, czy przedmiot, do którego akt materyalnie się odnosi, jest wielki czy mały, jest grzech śmiertelny ten sam: jest to konsekwencya, do którejśmy powyżej doszli.

4. Dowód przytoczony stwierdzimy po drugie, jeżeli za św. Tomaszem (2, 2 q. 34 a. 4) istotę właściwej nienawiści wyraźnie sobie uprzytomnimy. Pod względem szkody, jaką się bliźniemu wyrządza, przeciw któremu się grzeszy, może inne grzechy przewyższają złością nienawiść; ale ta szkoda jest grzeszną tylko, o ile z złej woli człowieka wychodzi. Nienawiść zaś właśnie sprawia, że wola sama, korzeń grzechu jest wobec bliźniego nieporządna i zła. Nienawiść przewyższa dla tego złością grzech każdy, który przeciw bliźniemu popełnić można. Do tej argumentacyi nawięzuje św. nauczyciel drugą, która dowodzi, że nienawiść w życiu złego człowieka nie jest początkiem, lecz końcem. Najwyższa złość, mówi on, ogarnia wolą nie naraz, lecz przez to, że natura, która z siebie jest dobra, powoli się psuje. Najprzód musi człowiek od tego się oddalić, co jego naturze mniej odpowiada; potem w końcu oddali się od tego, co jego naturze najwięcej odpowiada. Nienawiść dla tego nie jest głównym grzechem, z którego inne grzechy wychodzą. Co się najprzód buduje, to się w końcu rozrywa. Najprzód i najbardziej to zaś jest naturalne człowiekowi, żeby dobro kochał i chciał, szczególniej co jest dobrego w Bogu i w człowieku. W następstwie przy zburzeniu moralnem, dopełniającem się przez występek, nie z nienawiścią, która miłości jest przeciwną, wychodzi się n a p r z ó d, lecz nienawiścią dopełnia się zburzenia. Tak uczy Tomasz św. Kto to pojęcie nienawiści ma przed oczami, nie będzie mógł wątpić, że tu o parvitas materiae mowy być nie może. Podobnie twierdzili i Vasquez i Coninck w przeciwieństwie do innych moralistów, że zgorszenie „wprost i formalnie“, nazwane też scandalum diabolicum parvitas materiae nie dopuszcza. Kwestya ta jest podobną naszej kwestyi, ale jej rozprowadzenie za dalekoby nas doprowadziło.

5. Z tego, cośmy wypowiedzieli, wynika, że oskarżenie się dziecka, które zresztą bodaj grzech ciężki popełniło, nie jest poprawne, jeżeli się z tego oskarża, że bliźniego nienawidziło, bo oskarżenie wedle brzmienia słów odnosiłoby się do właściwej nienawiści w nieprzyjaźni, której nie ma u takiego dziecka. Wierni dobrze pouczeni umieją nienawiść niewłaściwą odróżnić od właściwej i brzydzą się nią szczególniej; jeżeli tedy sumienie nie daje świadectwo, że aż dotąd temu potworowi w moralnym porządku przystępu do serca zabraniali, natenczas mają też prawo do tego, żeby przy oskarżaniu się z mniej złośliwych przewinień nie posługiwali się wyrażeniem, które w sobie coś brzmieniu słowa przeciwnego zamyka. Ostatecznie wynika z tego, że kiedy się mówi, iż nienawiść bliźniego może być bez wszystkiego także grzechem powszednim, różnica między właściwą a niewłaściwą nienawiścią się

zaciera i obrzydzenie sobie pierwszego się zmniejsza, i to twierdzeniem, które, o ile do właściwej nienawiści się odnosi, raczej jest obalone. aniżeli udowodnione. Czy tedy trzeba mówić, że każdy grzech nienawiści jest grzechem śmiertelnym? I to nie; bo tem wyrażeniem może i grzech niewłaściwej nienawiści być objęty. A więc bezwarunkowo jakeśmy na początku powiedzieli, na to trzeba uważać, aby się właściwą nienawiść od niewłaściwej odróżniało.

Jak rozumieć należy przepis Soboru Tryd. co do zapowiedzi „tribus continuis diebus festivis“ i jeśli się przerwie zapowiedzi z powodu odkrytej przeszkody, czy na nowo drugie należy ogłosić zupełne zapowiedzi.

Odp. ad 1. Rzecz ta wyjaśniona dokładnie w licznych podręcznikach prawa kościelnego. *Tribus diebus festivis continuis* znaczy: Trzy niedziele lub święta po sobie następujące, lecz nie bezpośrednio dzień po dniu, tylko święta albo niedzielę i święto musi przedzielać przynajmniej jeden dzień. Niektóre rytuały dyecezalne, jak Strasburgski, Trewirski, Instrukcya pastoralna w Eichstaett zakazują zapowiadać w święto Wielkanocne, Zielonych Świątek i Bożego Narodzenia; u nas tego przepisu nie ma. Jeśli święta suppressa obchodzą się uroczyście i przy konkursie ludu, można i wtedy ogłosić zapowiedzi (C. C. 7 kwietnia 1862).

ad 2. W tej rzeczy nie podają podręczniki informacyi. Sądzimy, że, jeśli zapowiedzi osiągnęły cel swój i odkryły przeszkodę małżeńską, na którą dyspensę łatwo i w krótkim czasie od Ordynaryusza pozyskać można, to najlepszy sposób zapowiedzi dokończyć, aby prawu uczynić zadosyć i równocześnie o dyspensę się starać. Jeśli wniosek o dyspensę musi iść do Rzymu i dyspensa może nadejść dopiero po kilku miesiącach, zapowiedzi powtórzone być muszą. Św. Kongregacya Soboru bowiem rozstrzygnęła, że po upływie 4 miesięcy, jeśli małżeństwo zawarte nie zostało, potrzeba na nowo je zapowiadać. Rytuał rzymski redukuje ten czas do 2 miesięcy „nisi aliter Episcopo videatur“, rytuały innych dyecezyi rozmaicie ten czas oznaczają, Instrukcya austryacka przedłuża ważność pierwszych zapowiedzi aż do 6 miesięcy. Nasz rytuał wziął żywcem przepis z rytuału rzymskiego. Osobnych w tym względzie, o ile wiemy, Biskupi polscy nie wydali rozporządzeń. Sądzimy jednak, że można się trzymać bezpiecznie przepisu Kongreg. Soboru Tryd. i dopiero po upływie 4 miesięcy zapowiedzi tych samych osób powtórzyć.

DEKRETA ŚW. KONGREGACYI.

Dekret św. Inkwizycyi. *De multiplici impedimento consanguinitatis ex intermedio stipite.*

Beatissime Pater,

Non raro contingit in Gallia matrimonio jungi sponsos in secundo aequali consanguinitatis gradu devinctos, quorum subinde soboles, post secundam generationem, easdem iterum in eodem gradu prohibitas nuptias appetit contrahere; ex quo fit ut, in hoc posteriore casu, sponsis duplex communis stipes originis existat, unus quidem principalis et remotior, in quarto gradu, alter vero intermedius et proximus, in secundo.

Jamvero, in his circumstantiarum adjunctis, non una est auctorum sententia circa numerum impedimentorum eaque declarandi necessitatem.

Alii enim unicum putant dari in casu dirimens impedimentum consanguinitatis, nimirum in secundo aequali gradu, nec ulterius, tacto semel stipite proximiori, esse attendendum ad stipitem remotiorem quarti gradus, eo quia, aiunt, prohibet canonica jurisprudentia quominus stipes idem bis in enumeratione impedimentorum adhibeatur.

Alii econtra, praeter impedimentum praefatum secundi gradus, de quo nulla esse potest controversia, duplex aliud haberi contendunt quarti gradus aequalis impedimentum, necessario, sub periculo nullitatis, declarandum; unum quidem, dum sponsi linea per avum, et linea sponsae per aviam, usque ad communem stipitem quarti gradus protenditur, alterum autem, dum, inversa ratione, ad eumdem gradus quarti stipitem ducitur linea sponsi per aviam, atque per avum linea sponsae: nec isti auctores laesam reputant allatam superius regulam quae vetat utique ne utraque linea simul per eamdem personam transeat. minime vero impedit transitum per duas diversas, mariti et uxoris (avi et aviae) personas, intermedium stipitem constituentes.

Quidam demum utramque sententiam existimant in jure probabilem, nec ad validitatem matrimonii referre utrum prima (de unico impedimento) an posterior (de triplici impedimento) adhibeatur in praxi.

His positis, quandoquidem in dies crescit lugendus sane numerus matrimoniorum inter consobrinos, ad compescendos angores conscientiae, Episcopus Cenomanensis ad pedes Sanctitatis Tuae provolutus, humiliter postulat sequentis dubii solutionem:

In casu stipitis intermedii (secundi gradus) ex duobus inter se

iterum (in secundo gradu) consanguineis constituti, utrum unicum existat et declarari debeat in libello supplici dispensationis, impedimentum consanguinitatis, videlicet illud solum quod ex hoc proximiori stipite intermedio procedit;

An insuper duo alia habeantur et declaranda sint impedimenta, provenientia ab remotiori stipite communi (quarti gradus) per lineas in stipite intermedio conjunctas.

Fer. IV die 11 martii 1896.

In Congne genli S. Rom. et Un. Inquis., proposita suprascripta instantia, Emi ac Rmi Dni Cardinales Inqres Genles, praehabito Rmorum Consultorum voto, respondendum decreverunt:

Negative ad 1um, Affirmative ad 2um.

Sequenti vero fer. V 12 di, SSmus D. N. Leo Div. prov. Pp. XIII, in audientia r. p. D. Adsessori S. O. impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem benigne adprobare dignatus est.

J. Mancini Can. Magnoni, S. R. et U. I. Not.

Dekret ten różne podnosi trudności i dla tego wymaga niektórych objaśnień.

Wszyscy zgadzają się na to, że pokrewieństwo może być kilkorakie a ztąd też i kilka przeszkód rozrywających z pokrewieństwa pochodzących. Ztąd tedy, zanim się stawi wniosek do Stolicy św. o dyspensę od pokrewieństwa, zbadać należy starannie, czy pokrewieństwo nie jest podwójne, potrójne, poczwórne itd. i w suplice należy wyrazić wszystkie przeszkody ztąd wypływające. Jeśli jedna przeszkoda nie została wymieniona, reskrypt papiezki jej nie zniósł, małżeństwo nie może być zawarte, gdyż będzie nieważne; co więcej, w jednej i tej samej suplice podać należy wszystkie przeszkody publiczne, sprzeciwiające się jednemu i temu samemu małżeństwu, gdyż Stolica św. nie ma zwyczaju dyspensować od nich oddzielnie.

Niestety autorowie zgodni co do tych zasad, nie zgadzają się niekiedy, gdy chodzi o obliczenie, ile pokrewieństw schodzi się razem. Nie można się temu dziwić, gdyż aż do początku tego wieku dyspensy w stopniach bliższych były rzadkie a ztąd i pokrewieństwa kilkakrotne także rzadkie. Mamy tedy do zbadania przypadki, których starsi autorowie wcale nie znają.

Dekret powyższy św. Inkwizycyi rozwięzuje jednę trudność, zachodzącą dość często. Aby ją uczynić zrozumiałą, kreślimy następujące drzewo genealogiczne:

Jan Olszak

Franciszek Olszak — Stefan Olszak

Piotr Olszak — Małgorzata Olszak

Julian Olszak — Anna Olszak

Jakób Olszak petent — Katarzyna Wiatr petentka

Potrzeba rzucić tylko okiem na to drzewo, aby się przekonać, że Jakób Olszak i Katarzyna Wiatr, pochodząc od Piotra i Małgorzaty Olszaków są spokrewnieni w drugim stopniu równym; lecz że Piotr i Małgorzata Olszak małżonkowie byli także pomiędzy sobą stryjecznemi dziećmi, jako pochodzący od Jana Olszaka, są Jakób Olszak i Katarzyna Wiatr spokrewnieni ze sobą także w 4 stopniu. Owóż to jest kwestya, w której rozchodzą się zdania autorów.

Jedni widzą dla małżeństwa Jakóba z Katarzyną tylko przeszkodę drugiego stopnia równego. Jako powód podają, że od obecnych petentów nie można się cofać do Jana Olszaka, rzekomego wspólnego pnia nowego pokrewieństwa, bez pominięcia Piotra i Małgorzaty. Owóż ponieważ są *per modum unius* wspólnym pniem pokrewieństwa bliższego, albo lepiej pokrewieństwa drugiego stopnia, jest reguła zakazująca iść dalej: *in computandis gradibus attenditur tantum stipes propinquior*.

Inni autorowie odrzucają tę konkluzyą i utrzymują, że ma za podstawę interpretacyą błędną przytoczonej reguły. Ta reguła oznacza w rzeczywistości, że się liczy stopnie pokrewieństwa posuwając się w danym razie tylko do wspólnego pnia najbliższego, którego nie można pomijać: i tak przy dwóch ciotecznych lub stryjecznych dzieciach idzie się tylko aż do dziada a nie do pradziada. Zawsze tak kanoniści tę regułę rozumieli. Reiffenstuel np. podawszy, jak wielu innych autorów, *arbor consanguinitatis*, pokazuje, jak go się używa do wynalezienia „a quo communi stipite proximo ambae personae v. g. Petrutius et ejus matertera descendant: quamvis enim proximum principium geneartionis, a quo Petrutius descendit, sit pater et mater, tamen hoc

principium non est commune utrique, Petrutio nempe et materterae, a quo ambo descendunt, sed avus; et quamvis etiam proavus sit commune utriusque principium a quo uterque descendit, tamen non est commune principium proximum, seu stipes utriusque proximus, sed avus“ (In libr. IV Decret. tit. XIV n. 22).

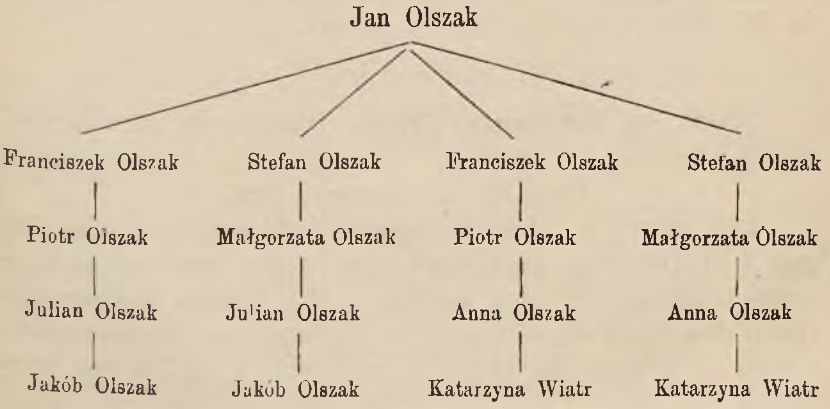
Takie jest prawdziwe znaczenie przytoczonej reguły; nie zakazuje ona wcale, gdy dwóch ascendentów połączyło się w małżeństwo za dyspensą (albo mieli pomiędzy sobą stosunki grzeszne, gdyż pokrewieństwo płynące ztąd jest to samo) przechodzić przez nich, aby dojść do pnia więcej oddalonego, źródła innego pokrewieństwa, i liczyć jego stopnie, jeśli to pokrewieństwo jest objęte „intra quartum gradum“ i w tym razie prosić o dyspensę.

Z pomiędzy autorów nowszych możemy wymienić Giovine i Feije jako zwolenników tej opinii. Giovine tłomaczy, że dwaj petenci w podobnym przypadku „duplici consanguinitate devinciuntur, una videlicet in secundo, altera in quarto aequali gradu“; Feije więcej ścisły, dodaje, że pokrewieństwo czwartego stopnia jest podwójne, „quia duplici via (nempe in casu nostro per Petrum Olszak et Margaretham Olszak) a stipite communi descendunt.“

Zdaniu Feije'a przyznała tedy słuszność św. Kongregacya Inkwizycyi i na przyszłość regułę: „in computandis gradibus attenditur stipes propinquior“ trzeba brać w znaczeniu, jakie jej nadaje Reiffenstuel.

Zastosujmy tę doktrynę do przypadku, który stanowi przedmiot decyzyi św. Inkwizycyi.

Drzewo genealogiczne może być wykreślone inaczej, aniżeliśmy to uczynili, policzymy lepiej pokrewieństwa, gdy w ten sposób wypiszemy drzewo:



Pójdźmy teraz zwykłą metodą, według której należy brać po kolei każdą z linii kończących się nazwiskiem suplikanta, aby ją porównać z liniami, które się kończą nazwą suplikantki. Dwie linie powyższego drzewa genealogicznego, pierwsza i druga idą od suplikanta aż do Jana Olszaka; i dwie drugie linie, trzecia i czwarta sięgają od suplikantki do tego samego Jana Olszaka. Weźmy najprzód razem pierwszą i trzecią linią, znajdziemy w obu imię Piotra Olszaka; jest to przypadek do zastosowania reguły: *in computandis gradibus attenditur stipes propinquior;* Piotr Olszak jest communis stipes pokrewieństwa w drugim stopniu równego, i reguła zakazuje iść wyżej. Lecz jeśli z pierwszą linią weźmiemy czwartą, pójdziemy, bez znalezienia nazwiska tej samej osoby, aż do Jana Olszaka, który w ten sposób okaże się wspólnym pniem pokrewieństwa czwartego stopnia równego; to jest owo pokrewieństwo, które w suplice, przedstawionej św. Inkwizycyi, jest oznaczone słowami: „Sponsi linea per avum et linea sponsae per aviam usque ad communem stipitem quarti gradus protenditur."

Weźmy teraz po kolei, z drugą linią drzewa genealogicznego, kończącą się nazwiskiem suplikanta, te same linie trzecią i czwartą, które się kończą nazwą suplikantki. Łącząc drugą i trzecią linią dochodzimy aż do Jana Olszaka, nie znajdując tego samego nazwiska: jest to drugie pokrewieństwo czwartego stopnia równego, które w suplice jest wyrażone słowy: „Inversa ratione, ad eumdem quarti gradus stipitem ducitur linea sponsi per aviam, atque per avum linea sponsae." Przeciwnie gdy połączymy drugą i czwartą linią nie możemy wyjść po za Małgorzatę Olszak, której nazwisko napotyka się w obydwóch liniach. Lecz ten fakt nie stanowi nowego pokrewieństwa drugiego stopnia równego, gdyż Piotr Olszak i Małgorzata Olszak są *per modum unius* pniem wspólnym, z którego pochodzi to pokrewieństwo.

Owoż wyjaśnienie przypadku przedłożonego do rozstrzygnięcia św. Inkwizycyi i powody i racye jej decyzyi!

Dekret św. Kongregacyi Officii. Interpretacya dekretu o dyspensie od postu.

Feria VI, die 18 martii 1896.

Post latum fer. IV die 5 decembris 1894 Supremae hujus Congnis S. O. Decretum, quod incipit *Cum recenter*, quo facultas fit locorum Ordinariis anticipandi in alium diem vel etiam, gravissimis de causis, dispensandi super jejunii et abstinentiae lege, occasione solemnitatum, in vetitum aliquem diem incidentium, a pluribus locis, circa

ejusdem Decreti genuinum sensum, dubia proposita fuere, quae sequuntur:

I. Utrum ad hoc ut Episcopus dispensare valeat ad tramitem dicti Decreti, necesse sit ut festum celebretur semper magno populorum concursu?

II. Utrum Episcopus dispensare possit quando agitur tantum de festis duplicis praecepti; an etiam quando agitur de alio festo vel de alia catholica solemnitate, ex. g. de centenariis, de peregrinationibus et similibus?

III. Quomodo sit intelligendus magnus populorum concursus, an populorum extraneorum, vel etiam ejusdem civitatis aut loci?

IV. Utrum inter causas gravissimas ob quas Episcopus non solum anticipare sed etiam dispensare potest, assignari valeat grave periculum quod abstinentia anticipanda non observetur?

V. Utrum in diebus exceptis jejunio consecratis vetitum sit Episcopis tantum dispensare super abstinentia; vel etiam illam anticipare?

VI. Utrum ex rationabili causa possit Episcopus committere Parochis ut ipsi assignent diem in quo anticipari debeat abstinentia?

Quibus dubiis ad examen sedulo vocatis, in Congregatione Generali habita feria IV die 18 martii 1896, Emi ac Remi Dni Cardinales Inquisitores Generales, praehabito voto DD. Consultorum, respondendum mandarunt:

Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative ad primam partem; affirmative ad secundam, modo adsit magnus populorum concursus.*

Ad III. *Attentis omnibus intelligi potest etiam de concursu civitatis aut loci, facto verbo cum SSmo.*

Ad IV. *Affirmative, modo periculum sit generale.*

Ad V. *Affirmative, scilicet utrumque vetitum est Episcopis.*

Ad VI. *Affirmative.*

Sequenti vero feria IV die 20 ejusdem mensis SSmus D. N. Leo divina providentia Papa XIII, in solita audientia r. p. D. Adsessori impertita, relatas sibi Emorum Patrum resolutiones benigne adprobare et confirmare dignatus est.

J. Mancini Can. Magnoni, S. R. et Un. Inq. Not.

Dekret św. Kongregacyi Obrzędów *o dniach, w których zakazana jest msza w kaplicach prywatnych.*

Romana. Quum die 30 januarii, anno elapso 1895, in conventu Academiae Liturgicae Romanae proposita fuisset quaestio super diebus

quibus non licet Missam celebrari in Oratoriis privatis, atque Academici ac Censores diversimode de ea sensissent, inspectis etiam Decretis ac praxi, hinc Reverendissimus moderator ipsius Academiae ad Sacram Rituum Congregationem, penes quam eadem quaestio alias agitata fuit, humillime accessit, suo et Academiae nomine postulans sequentis dubii solutionem, nimirum:

Quinam vere sint solemniores dies, in quibus pro omnibus, peculiare Indultum non habentibus, Missae sunt vetitae in privatis Oratoriis.

Et sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti Secretarii, exquisita sententia Commissionis Liturgicae, ac re maturo examine perpensa, rescribendum censuit:

Illi per se sunt solemniores in casu, qui describuntur in Caeremoniali Episcoporum, lib. II cap. XXXIV n. 2, et de praecepto servantur.

Atque ita rescripsit. Die 10 aprilis 1896.

Caj. Card. Aloisi-Masella S. R. C. Praef.

A. Tripepi Secr.

Caeremoniale Epporum wymienia we wskazanem miejscu następujące święta: Boże Narodzenie, Trzy Króle, W. Czwartek, Wielkanocna niedziela, Wniebowstąpienie, Zielone Świątki — niedziela, święta Niepok. Poczęcia, Zwiastowania i Wniebowzięcia Najśw. Maryi P., św. Józefa (19 marca), św. Piotra i Pawła, WW. Świętych, tytuł kościoła, święto Patrona i rocznica Poświęcenia kościoła katedr.

Wiadomości literackie.

Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych napisał X. Paweł Smolikowski C. R. Tom czwarty i ostatni z pięcioma portretami. W Krakowie 1896. Cena 6 Marek.

Czwarty i ostatni tom tego cennego dzieła, z którego dawaliśmy szybką relacyą, doprowadzony do r. 1850, zajmuje się przeważnie Andrzejem Towiańskim, walką Zmartychwstańców z Towiańszczyzną, wreszcie X. Hipolitem Terleckim.

Wiele pisano o Andrzeju Towiańskim, o jego wpływie na emigracyą Polską w Paryżu, o pozyskaniu dla siebie A. Mickiewicza i co wybitniejszych osób, o wpływie dziwnym, któremu nie oparł się nawet jeden z księży Zmartwychwstańców. X. Edward Duński, jeden z najgorliwszych z razu przeciwników Towiańskiego, jeden z najbystrzejszych krytyków jego,

kapłan niezrównanej poczciwości i pobożności. Temu urokowi uległ po części nawet tak żarliwy i ostrożny Walery Wielogłowski. Tu mamy przedstawiony dokładny obraz i genezę i rozwój nowego sekciarstwa. W szczegóły wchodzić niepodobno. Mamy wszelako wrażenie, że Towiański nie był koniecznie magnetyzerem ani impostorem, za jakiego go miano zaraz z początku: to pewna, że pod względem moralnym i religijnym wywierał wpływ dodatni na emigracyą: ludzie, którzy utracili wiarę, nawracali się, którzy praktyk religijnych (spowiedzi i Komunii św.) od wielu, wielu lat zaniedbywali, wstąpili na drogę pokuty — oczyszczali z błota grzechów, żarliwość wielką życia chrześciańskiego okazywali. Piotr Semenenko ogłosił opis swego pierwszego spotkania się z Towiańskim, opis, który miał nowego pseudoapostoła ośmieszyć, w złem świetle przedstawić. Nie wiedzieć już, jaką drogą psychologiczną X. Edward Duński stanął po stronie „mistrza;“ że nie poszedł na ślepo, to wynika z licznych listów jego. Odpowiedź jego na broszurę X. P. Semenenki: *O Nauce Towiańskiego* w obszernym liście z dnia 19 lipca 1850 do autora jest i ciętą krytyką broszury i apologią — może najlepszą Towiańskiego.

X. Duński aż do końca pozostał wiernym Towiańszczyznie, chyba, że się w ostatniej chwili życia nawrócił, spowiednik przynajmniej jego zaręczał, że zmarły żałował za swoje błędy i odwołał je. Towiańszczycy protestowali przeciw temu.

A. Mickiewicz, gorący zwolennik Towiańskiego, udaje się do Rzymu, by z ust Ojca św. Piusa IX usłyszeć albo zatwierdzenie, jak się spodziewał, albo potępienie nowej nauki. W tym czasie poczęły się ruchy ludów. Polecamy uwadze list X. Jełowickiego z Rzymu z dnia 29 marca 1848 r. do jenerała Skrzyneckiego (str. 182): znamy już X Alexandra jako gorącego patryotę — on w tem budzeniu się ludów widział już świt zmartwychwstania Polski. To, co Ojciec św. mówił Polakom na posłuchaniu o niewymownej swej przychylności dla nieszczęśliwego narodu, o rychłem podźwignięciu Polski, o pobłogosławieniu polskiej chorągwi, zasługuje na wdzięczną pamięć. Po dwakroć słyszał Pius IX Adama przemawiającego w imieniu deputacyi; A. Mickiewicz mówił głosem krzykliwym, chwycił Ojca św. za rękę, wstrząsnął nią gwałtownie i zawrzasnął: „Wiedz, że duch boży jest dzisiaj w bluzach paryzkiego ludu.“ Bardzo niefortunne było branie się Adama za jedną i drugą razą. Ciekawy opis „sejmiku“ Polonii w Rzymie z dnia 27 marca 1848, na którym radzono kogo obrać wodzem; ciekawa relacya o „pobłogosławieniu polskiej chorągwi“, niesionej przez Adama, co ze strony naszego wieszcza było aktem — nieszczerości. Jenerał Skrzynecki ofiarował swe usługi, gdy już Piemont rozpoczął wojnę z Austryą, na co mu Kardynał Ferretti odpowiedział odmownie; też nie przyjęto i oferty jenerała Bema, o którym Skrzynecki pisze, że w nim żadnej moralności, a ze zdatności wiele utracił. O księciu Czartoryskim jenerał wyraża się, że to niesłychanie słaby charakter, do swojej osoby przywięzuje system monarchiczny, i pełno tam intryg jakby u prawdziwego dworu; zaś Władysław Zamoyski człowiek dosyć zdatny, lecz bez żadnego przekonania o sprawie, jaka się toczy, a nie mający w rzeczy tylko jednę myśl: wywyższenie siebie przez myśl monarchiczną, jeżeli i ta jest u niego jeszcze szczera.

Ile tu niedołęstwa, samolubstwa u tej „starszej braci!“

Od samego zawiązku swego Zmartwychwstańcy nasi mieli myśl pracowania nad zjednaniem Kościołowi Słowiańszczyzny. Jakby w sam czas do zgromadzenia wstępuje Hipolit Terlecki, Rusin rodem, gorący Polak, potomek onego Terleckiego, który tak silnie popierał sprawę unii Brzeskiej. Tego X. Hipolita pożera, zdaje się, jedna myśl — nawrócenie Wschodu. Jakież nie układa projekta, jak mu się różowo przedstawia zrazu plan jego, ile nie pisze memoryałów, jakie zabiegi i starania: niestety! wszystko idzie jakoś oporem, a on taki gorący, taki niecierpliwy. Zgromadzenie nie skąpi mu z początku zachęty i pomocy, pamięta o nim, gdy się nawet odstrychnął, gdy na własną począł działać rękę. X. Terlecki zwolna czuje się opuszczonym od wszystkich, osamotnionym, dzieła jego upadają dla braku środków materyalnych, i jak kończy? O dziwo, ten Polak od stóp do głowy, ten kapłan światły, nieposzlakowanego charakteru, ten wielki miłośnik unii rozkochany w swym wschodnim obrządku, ten, który wycierpiał za wiarę — przechodzi na schizmę w r. 1872. Jeden z wychowańców jego, dziś Biskup Kuiłowski, który go odwiedził w San Donato, mówi o nim, że krok ten zrobił z powodu nieudałej swej pracy i pod naciskiem przeciwności, że go zgubiły zarozumiałość i miłość własna. Ha, łatwo to da się powiedzieć, że zarozumiałość, miłość własna przyczyną zguby! Nam żal i X. Edwarda i X. Hipolita — dusz tak szlachetnych. Jeżeli to były dusze chore (czyste były w każdym razie i szlachetne), trzeba było umieć się z niemi obchodzić: mniej chłodu, mniej twardości, mniej „doktryny“ i mniej litery. Opuszczono ich, pozostawiono sobie samym, poszli drogami swemi; X. Terlecki szukał kawałka chleba na stare lata, znalazł go w Rosyi, w schizmie, choć czuł dobrze swój krok fałszywy, pocieszając się mimo to: „Niech sobie świat mówi co chce, ja przed Bogiem zawsze ten sam.“

Ostatecznie nie chcemy nikogo winować, ale po przeczytaniu tego tomu ciśnie się nam pod pióro ciężkie westchnienie: Smutne to dzieje!

Książka zamyka się ogólnym poglądem na Zgromadzenie Zmartwychwstańców naszych. Słuszna refleksya, że nierząd, indywidualizm to nasza narodowa choroba, słuszna i ta, że bądź co bądź, historya Zgromadzenia pokazuje, co może wytrwałość, wierność łasce Bożej, powołaniu choćby kilku Polaków pomimo trudności, z jakiemi pewno w innym narodzie nie ma się do walczenia. Prawda, ale może i to prawdą, że usiłowania i cele najwznioślejsze należałoby miarkować względem na środki, nie mierzyć zbyt wysoko, zbyt szerokich kół zakreślać — *paulatim summa petuntur*.

Czy potrzeba osobno jeszcze zachęcać do czytania dzieła, w którem występują na widownią osoby tak z blizka nas obchodzące, takie znane, takie pierwszorzędne, dzieła, w którem znaczna część dziejów naszych własnych codopiero minionej przeszłości przedstawiona na podstawie listów prywatnych ludzi zdolnych sądu trzeźwego?

Myśmy tę książkę czytali z większem jeszcze zajęciem niż trylogią słynnego obecnie pisarza, a z przeświadczeniem, że tu fantazya nie odgrywa żadnej roli.

Położenie i potrzeby Kościoła katol. w Stanach Zjednoczonych półn. Ameryki a w szczególności zamieszkałych tam Po-

laków przez X. I. C. Kraków. Nakład księgarni G. Gebethnera i Spółki• 1896 8⁰ str. 208.

Jest to nadzwyczaj ciekawa książka o położeniu obecnem i widokach na przyszłość Kościoła katol. w Ameryce, oraz o stanowisku Polaków w tymże Kościele i kraju. Czcigodny autor X. I. Ciemniewski,*) były profesor seminaryum polskiego w Detroit Mich. i proboszcz parafii polskiej w Trenton N. J. przedstawia tu rezultat swoich kilkoletnich obserwacyi i gruntownych studyów społeczeństwa amerykańskiego, a przedewszystkiem stosunków kościelnych w Stanach Zjedn., oraz położenia tej małej stosunkowo garstki wierzących, jaką tam stanowią katolicy, w porównaniu do otaczających ich zewsząd pogan i akatolików. Z tego, co i jak autor w swej książce przedstawił, widać, że jest znakomitym obserwatorem, zdaje sobie rozumnie sprawę ze wszystkiego na co patrzył, ocenia logicznie przyczyny i skutki, umie wskazywać na błędy, słabości systemu i charakteru państwa, wady i grzechy społeczeństwa i z tego wywodzi horoskopy wcale nie różowe i pomyślne dla Ameryki półn. W zupełnie innem świetle przedstawia się tu społeczeństwo amerykańskie aniżeli w książce arcyb. Irelanda z St. Paul, zapalonego Amerykanina, wróżącego dla Ameryki przodownictwo pomiędzy narodami na wszelkich polach ducha ludzkiego. Spostrzeżenia swoje pisze autor z werwą, z wielkiem przejęciem się dla sprawy, stylem potoczystym i gładkim, a tyle podaje ciekawych i nieznanych nam szczegółów z życia amerykańskiego, że się czyta książkę z niesłychanem zajęciem, i wziąwszy ją raz do ręki, trudno odłożyć. Ponieważ tak mało znamy Amerykę, o rzeczywistym stanie Kościoła katol. w Ameryce, jak słusznie mówi autor, nadzwyczaj małe lub błędne mamy wiadomości i pojęcia, i przywykliśmy wierzyć w humbug, głoszący o świetnym rozwoju katolicyzmu w Ameryce, zamierzyliśmy podać tu obszerniejsze sprawozdanie z tej książki a rozdziały, dotyczące wyłącznie Polaków, podamy w przyszłym poszycie w obszerniejszem streszczeniu.

Zaznaczając na wstępie, jak niedokładne mamy wiadomości o Kościele katol. w Ameryce półn., powiada autor:

„Mowy nawet dotąd być nie może o rozwijaniu i rozszerzaniu się katolicyzmu, tj. o nawracaniu się pogan lub akatolików na łono Kościoła Chrystusowego. O to bowiem idzie tam tylko, aby zachować i ustrzedz od apostazyi tych katolików, którzy gromadami napływają ustawicznie z Europy. I to jednak z trudnością wielką przychodzi, bo zły przykład i ustawiczna styczność z akatolikami tak silnie oddziaływa na nich, że wedle statystyki z przybyłych tu dwudziestu kilku milionów katolików europejskich połowa nawet nie utrzymała się przy Kościele. A przecież przybywają tu ci przedewszystkiem, którzy w swoim kraju odznaczali się najgorliwszym katolicyzmem i wiarą, a więc Irlandczycy, Włosi, Polacy i Niemcy. Jak więc bardzo przepełnionem być musi materyalizmem i bezbożnością powietrze amerykańskie, skoro z Włochów np. i Czechów zaledwie piąta tylko, lub dziesiąta nawet część daje się uratować dla nieba, podczas gdy tysiące i dziesiątki tysięcy dusz giną jak muchy, opanowane i porwane cechującym

*) X. J. C. jest rodem z Płockiego; jako kleryk uchodzić musiał z kraju, kończył nauki teologiczne w Rzymie. Obecnie powróciwszy do Europy, rzadki wyjątek z księży amerykanskich, bo nie obłowiony pieniędzmi, przyjęty został do archidyecezyi lwowskiej.

Amerykę materyalizmem i oportunizmem. Na jednego nawróconego akatolika przypada tam dwudziestu pięciu straconych dla Kościoła katolików!"

Zastanawiając się w dalszym ciągu nad tem, co pędzi co rok niezliczone tłumy do emigracyi za ocean, dochodzi autor do konkluzyi, że Europejczyków z ojczyzny wygania nędza, prześladowanie, ucisk lub fałszywy wstyd przed pracą fizyczną i zajęciem ręcznem — a w Ameryce ludzie nie cierpią dotąd nędzy i ucisku zewnętrznego. Mylnie jednak na podstawie tego wnioskują ludzie, że w Ameryce półn. istnieje prawdziwa i racyonalnie pojęta wolność, że Kościół cieszy się tam zupełną swobodą i powodzeniem, a katolicyzm znajduje tam warunki postępu i rozwoju prawdziwego. Co innego jest nie prześladować wprost Kościoła katol. wyraźnie i bezwzględnie, a co innego przyznawać należące mu się prawa i popierać, o ile na to zasługuje. W Ameryce półn. istnieje pierwsze, ale nie ma drugiego, bo głoszona przez kapłanów katol. nauka i zasady nie znajdują tam należytego poparcia ze strony władzy świeckiej i traktowane są na równi z religią Mahometa lub Kalwina. Wskutek równouprawnienia wszystkich jednocześnie religii i zasad moralności, Kościół katol. cieszy się tam tylko takiemi prawami, jakie przysługują najśmieszniejszej nawet sekcie lub utopii tego lub owego zagorzalca. Uważają tam Kościół katol., jak zresztą wszystkie inne, za czysto prywatne przedsiębiorstwo, które z interesami państwa i społeczeństwa amerykańskiego nic wspólnego nie ma i mieć nie może. Rząd amerykański nie uznaje w Kościele katol. objawionej powagi Chrystusa, a ztąd odmawia mu wszelkiego poparcia i pomocy moralnej, nie daje mu praw, które mu się należą jako instytucyi boskiej, pozostawia go własnym tylko siłom i staraniom.

Taką jest wolność amerykańska! Jedynie prawdziwa moralność i religia objawiona traktowaną jest tam na równi z wymysłami pierwszego lepszego heretyka lub poganina, a najdziksze nawet teorye i zasady moralne znajdują tam równouprawnienie z przepisami i zasadami ewangelii. Lynch czyli samowola ludu w sprawie najdraźliwszej i najbardziej wymagającej bezstronności, jaką jest wymiar sprawiedliwości w społeczeństwie, stanowi tam dotąd jedyny czasami środek zaradczy przeciw złemu, a przekupstwo i pieniądz taką tam gra rolę, jak u nas protekcya i poparcie z góry.

Społeczeństwo wskutek tego przeważnie niemal żyje tam dotąd bez zasad, bez wędzidła, bez uzdy moralnej... Każdy ma pozostawioną zupełnie swobodę działania, choćby najdziksze głosił zasady.

Ponętne to bezwątpienia i wygodne dla zepsutej po grzechu pierworodnym natury człowieka a przy europejskich zwłaszcza stosunkach Kościoła i katolików robi nawet pozory prawdziwej wolności i swobody politycznej Kościoła... Świat uczony i inteligencya współczesna tak odbiegła już dziś od zasad i nauki Kościoła, że ludzie zapominają, albo wprost wiedzieć dziś o tem nie chcą, że prawdziwa wolność tam tylko istnieje i istnieć może, gdzie są zachowane prawa i obowiązki człowieka względem Boga, a religia jest taką, jaką objawił Bóg a nie jaką wymyślili sobie i zastosowali do swych przewrotnych i nizkich celów ludzie. W Ameryce zaś nawet katolicy tak są olśnieni zewnętrznym i materyalnym rozwojem kraju, że również dostają zawrotu głowy i tracą zdrowe pojęcie o wolności i swobodzie politycznej Kościoła. Pisząc o stosunkach amerykańskich, z góry tedy zaznaczyć należy,

że nie tylko nie masz tam prawdziwej i w duchu katolickim pojętej wolności, ale że panuje tam swawola i samowola jednostek, czyli smutny i na wpół dziki jeszcze stan społeczeństwa, w którem najwyższą powagą jest, pieniądz, a kto go posiada, ten w życiu i postępowaniu swojem na nikogo oglądać się nie potrzebuje. Kościół korzysta z niej o tyle, że na równi z wszelkiemi sektami może szerzyć swoją naukę i krzewić swe zasady a nikt go prześladować i ścigać nie będzie jak w Europie. Myliłby się jednak bardzo, ktoby stan ten uważał za normalny a położenie Kościoła katol. w Ameryce nazywał pożądanem i dobrem dla ludzkości.

Po tych ogólnych uwagach przechodzi autor do szczegółowego przedstawienia stanu Kościoła katol. w Ameryce i to najprzód do jego warunków zewnętrznych. Z konstytucyi amerykańskiej, mimo woli organizatora Ameryki, usunięto religią jako rzecz czysto prywatną, nie interesującą państwo, naukę katechizmu i moralności chrześć. wykreślono z nauki szkólnej, robiąc je zupełnie obojętnemi pod tym względem, a religią i szczepienie zasad moralnych zdano wyłącznie na barki rodziców. W życiu publicznem i społecznem Amerykanów nie ma też najmniejszych cech i piętna chrześć. Religia o tyle tylko istnieje w Ameryce, o ile jest potrzebą tej lub owej jednostki. Wszystkie wyznania, a więc i katolicyzm trzyma się tam wyłącznie tylko ofiarnością jednostek. Stan ten ma wiele uroku i czaru, bo Kościół czuje się tam swobodniejszy i wolniejszy niż w Europie, gdzie państwa rozciągają pewnego rodzaju protektorat nad Kościołem, który jest dla niego kajdanami. Nadto bogactwo kraju, gdzie nie ma podatków i tych strasznych długów co w Europie, dostarcza obfitych środków Kościołowi. To też położenie Kościoła katol. w Ameryce wygląda na pierwszy rzut oka ponętnie, bo księża — wolni od jarzma i zależności świeckiej, większe mają daleko pole, niż związane przepisami rządowemi i skrępowane nędzą materyalną duchowieństwo europejskie. Jakoż już sama egzystencya tylu tysięcy księży, zakonników i zakonnic, których żywi i utrzymuje sam lud amerykański, samo istnienie tylu setek kościołów, szpitali i szkół katolickich w Ameryce, które pobudował i opłaca sam lud, jest najlepszym i najwymowniejszym dowodem żywotności i siły Kościoła w Ameryce. Jak wszystko w ogóle, tak i katolicyzm jest tam praktyczniejszym stokroć i realniejszym niż w Europie, gdzie mamy całe warstwy i klasy społeczne, należące do Kościoła z imienia, z tradycyi, z patryotyzmu, tylko nie z przekonania. Nie tak w Ameryce. Tam każdy czynnie popiera Kościół, utrzymując księży, budując kościoły, zakładając szkoły, szpitale i biblioteki katolickie, co wszystko wymaga olbrzymich nieraz nakładów. To też ofiarność niektórych osób, szczególnie pomiędzy Irlandczykami, przewyższa wprost oczekiwania kapłanów. Jedna kolekta świąteczna przynosi tam czasami kilka tysięcy franków. W Europie trzebaby płacić, aby ludzie chodzili regularnie do kościoła, w Ameryce świątynie pomimo opłat za wejście i siedzenie są przepełnione. Pomimo tedy straty tylu tysięcy i setek tysięcy dusz Kościół pod względem zewnętrznym, materyalnym rozwija się wciąż i wygląda wspaniale. Przyczyną tego wspaniałego rozwoju Kościoła na zewnątrz nie są ani rządy republikańskie, ani konstytucya, ani wolność okrzyczana, bo w gruncie są one wrogie Kosciołowi, ale jedynie niesłychane bogactwa Ameryki oraz rzadka i wprost nieznana u nas przedsiębiorczość Amerykanów, która jednak, gdy idzie o pogłębianie ducha katol.,

nie tylko nie pomaga, ale wprost szkodzi, pozbawiając Amerykanów spokoju i medytacyi, tych najpierwszych warunków do zgłębienia nauki Chrystusowej.

Drugą przyczyną rozwoju zewn. Kościoła w Stanach Ziedn. jest jego zupełna niezależność od rządów pogańskich i bezbożnych, jego swoboda od wszelkich wpływów polityki świeckiej, której tam dotąd nie znają. Ustęp, w którym autor uzasadnia to zdanie, jest tak ciekawy i tak znakomicie charakteryzuje stosunki tamtejsze, tak różne od naszych, że przytaczamy go w całości:

„Podczas gdy w Europie na wszystko jest przepisany system, regulamin i prawo, które często krępuje naturalny rozwój jednostek, a nawet całych instytucyi, narzucając im ciasne zazwyczaj ramki interesu państwowego, w Ameryce wszystko dotąd rozwija się naturalnie, swobodnie, prawidłowo nawet, bo rząd uważając się za sługę a nie władzcę narodu, nie miesza się do prywatnych jednostek, nie obejmuje żadnego monopolu nad niemi; instytucyom zaś pozostawia zupełną swobodę działania, a nawet udziela im możliwe przywileje i łaski, jak to np. egzempcyą od podatków, jeżeli chodzi o szkoły lub kościoły, pomoc w razie zniewagi lub napaści, jeżeli chodzi o osobę itp.

„Podczas gdy u nas, aby założyć warsztat, wydać gazetę, otworzyć biuro, trzeba mieć na to patent, opłacić podatek, złożyć kaucyą, a potem dopiero zrobić podanie na piśmie i czekać na łaskawą odpowiedź z góry, w Ameryce śmieją się z tego wszystkiego, bo o dyplom, kaucyą, kwalifikacyą i pozwolenie nikt tam nikogo nie zwykł się pytać.

„Podczas gdy w Europie system i urządzenie państwowe wymaga tysiące tysięcy urzędników, którzy ściśle mówiąc, nie tylko nic nie produkują, ale wprost tamują pracę innym, wysilając się na skrępowanie ich chińskiemi nieraz przepisami i dochodzącemi do śmieszności drobnostkami, tak że we Francyi do poruszania maszyny państwowej potrzeba trzech milionów urzędników, w Ameryce półn. forma rządu jest bardzo prosta, łatwa i naturalna: nie ma tam ani jednej dziesiątej części tych urzędników co w Europie, a przytem działają oni z niesłychaną u nas szybkością i względnością. W Europie bowiem z państwa zrobiono rodzaj bóstwa, bożyszcza pogańskiego, przed którem wszyscy biją czołem, a ono w zamian za to pożera nieraz energią i samodzielność jednostek, tamując w nich inicyatywę i zmysł produkcyjny, a nadto jeszcze psuje w nich charaktery, zmuszając do nielicującej czasami z godnością człowieka pokory, lub do niezgadzającej się z prawami Boga polityki.

„Jeżeli nadto wspomnimy, że biurokracya rekrutuje się zazwyczaj z ludzi do lekkiej tylko stworzonych pracy i ludzi bez wiary, zasad, a często nawet bez zwykłej moralności chrześc., a przytem przejętych swoją mniemaną wielkością; ludzi identyfikujących się z państwem i wymagających dla siebie hołdów, które samemu tylko Bogu przynależą, to łatwo zrozumiemy, dla czego Ameryka półn. szczęśliwą może się nazwać pod tym względem a położenie kościoła katol. wyjątkowo pomyślnem.

„Do rozwoju kościoła katol. w Ameryce przyczynia się i to jeszcze, że niema tam partyi, stronnictw, któreby pragnęły przeciągnąć kościół na swoją wyłącznie korzyść i do swoich prywatnych naginać go widoków. W Ameryce panuje wszędzie równość, a właściciel fabryki, były robotnik, nie uważa się za wyższego od swych podwładnych, z którymi niedawno jeszcze kolegował —

wszyscy związani jednym wspólnym interesem, zdobyciem majątku i dla tego jeden drugiemu nie przeszkadza w niczem, ale wszyscy wzajemnie się popierają.

„Ta nieznana w Europie równość, braterstwo i wzajemne popieranie się Amerykanów, a przedewszystkiem ta ich wolność i niezależność od rządu jest drugiem źródłem i przyczyną tak szybkiego rozwoju Ameryki a w szczególności kościoła katol. w Stanach Zjed.“

Odwrotna jednak strona medalu nie wygląda wcale tak powabnie. Zgubny wpływ prawa powszechnego głosowania. szkoły bezwyznaniowe, absolutna wolność prasy — wielkie przynoszą szkody. Prawo powszechne głosowania otwiera pole do intryg i przekupstwa, wszystkie urzędy wprost się kupują, urzędnicy odbijają się na publiczności, za wszystko dobrze płacić sobie każą. Bogacze śmieją się też ze sprawiedliwości. Absolutna wolność prasy gorsze jeszcze wydaje owoce. Napaści osobistych na księży, obrzucania błotem dogmatów i zasad wiary naszej św. dopuszcza się bezkarnie prasa ameryk. a przeważnie jest to specyalnością polskich gazet, które swoją bezczelnością i przewrotnością przechodzą wszystko, cokolwiek pisała i mówiła kiedykolwiek prasa europejska. Specyalność, jaką wytworzyła nadto w Ameryce absolutna wolność słowa, jest prasa niemoralna, lubująca się w skandalach, skwapliwie notująca wszystkie romantyczne i nieromantyczne awantury, wszystkie możliwe brudy i bezeceństwa. Już to samo, że moralność każdego Amerykanina zagrożona jest przez brudną i skandaliczną prasę, wystarcza do ocenienia, jak położenie Kościoła przedstawia się w mniej różowych kolorach. Ale ta prasa skandaliczna to dopiero połowa złego. Najgorszą krzewicielką niemoralności jest szkoła bezwyznaniowa i życie fabryczne po wielkich miastach, gdzie tysiące ludzi bez różnicy wiary, płci i wieku dzień i noc pracują bez żadnego nadzoru. W szkołach rządowych nie wolno zmówić publicznie Ojcze nasz. To też między młodzieżą szkolną panuje tam ogromna niemoralność, która zmusiła katolików do pobudowania dla siebie oddzielnych szkół w każdej parafii, ale to ich nie uwalnia od płacenia na szkoły rządowe.

Szczegóły te wystarczyć nam powinny do określenia, jaką jest ta okrzyczana wolność amerykańska i na czem właściwie polega. Otóż zasadza się na tem, że wolno tam publicznie demoralizować, ale nie wolno publicznie moralizować, bo to ostatnie tylko prywatnie robić można; tak samo jak nie wolno rodzicom uderzyć dziecka, ale dzieciom wolno zaskarżyć o to ojca, albo go opuścić i uciec od niego w 10 lub 12 roku. Nie wolno tam również oszukiwać w małych rzeczach, kraść drobnych pieniędzy, szkody mniejsze ludziom wyrządzać, ale wolno bezkarnie zagarniać miliony, rujnować całe przedsiębiorstwa, niszczyć tysiące ludzi.!! (Dok. nastąpi).

KRONIKA.

Poznań. (Translokacye.)

X. Golski wikaryusz z Ostrzeszowa przeniesiony na wikaryat do Pszczewa; X. Grośty z Pszczewa otrzymał administracyą parafii w Dakowach, X. Jankiewicz pozostaje w Buku, X. Sypniewski wik. z Odolanowa otrzymał administracyą w Rusku, X. Lange wik. ze Zbąszynia przeniesiony do Jankowa zaleśnego

w celu zastępowania chorego proboszcza, X. Łukowski ze Śremu na wikaryat w Odolanowie, X. Smiotana z Dolska do Brodów, X. Staśkiewicz pleb. w Targowej Górce objął w komendę Giecz. X. Kolasiński z Nietrzanowa otrzymał zarząd parafii Jeżyc pod Poznaniem, X. Rymarowicz z Lewic komendę w Kiekrzu.

Rzym. († Kardynał Rafał Monaco la Valetta. — † Kardynał Józef Bouret. — Kanonizacya bł. Małgorzaty Alacoque.)

Dnia 15 lipca r. b. umarł Kardynał Rafał Monaco la Valetta, dziekan św. Kolegium Kardynalskiego, biskup suburbikarny Ostii, wielki penitencyarz, jeden z najznamienitszych mężów w kościele. Urodził się w Aquilla w Neapolitańskiem 23 lutego 1827. Kard. Monaco posiadał wielką naukę połączoną z biegłością w prowadzeniu spraw kościelnych i sławę życia nieskazitelnego i świątobliwego. Monaco urodzony z rodziny zamożnej, spokrewnionej z La Valettami, którzy wydali z pomiędzy siebie sławnego mistrza maltańskiego zakonu, doktor teologii i filozofii, po ukończeniu szlacheckiej akademii kość., posuwał się szybko po stopniach prałatur, w 31 roku życia już był mianowany assessorem św. Inkwizycyi, a w r. 1868 otrzymał purpurę. Biegły nadzwyczaj w sprawach kościelnych, był członkiem prawie wszystkich kongregacyi, a protektorem 50 różnych zakonów, kolegiów itd. Po Kardynale Patrizim był od r. 1876 przez lat 10 wikaryuszem Ojca św. w Rzymie, a więc rządzcą dyecezyi rzymskiej, a następnie po Kardynale Bilio, wielkim penitencyarzem. Wielkiej szlachetności umysłu i serca bardzo był miłosierny, dochody znaczne z majątku prywatnego i z piastowanych urzędów rozdawał na jałmużny, na cele kościelne i wszelkiego rodzaju dobre uczynki. Surowy dla siebie, prowadził życie bardzo pracowite, wstawał o godzinie 4tej rano, po godzinie medytacyi i po mszy św. zasiadał do pracy, której był oddanym do późnej godziny wieczornej. Szczegóły o zmarłym Kardynale wyjmujemy z obszernego i wymownego wspomnienia w *Czasie*, jakie mu poświęcił X. Starowiejski, który nie raz doświadczył wielkiej życzliwości Zmarłego. X. S. podnosi także przyjaźń, życzliwość, jaką zmarły otaczał rodaków, a zwłaszcza OO. Zmartwychwstańców, pieczołowitość, jaką okazywał kolegium polskiemu, którego był urzędowym protektorem. Latem gościł całe miesiące polskich kleryków u siebie w Subiaco a później w Albano, co we Włoszech względem cudzoziemców było rzeczą uprzejmości niezwykłej. R † I † P.

Dnia 10 lipca zmarł drugi Kardynał, biskup w małem prowincyonalnym mieście francuzkiem Rodez, X. Józef Bouret, ur. 9 grudnia 1827, dr. teologii, prawa i nauk wyzwolonych, niegdyś profesor prawa kościelnego w Sorbonnie, a podczas Soboru watykańskiego teolog współpracownik w komisyach przygotowawczych, biskup od r. 1871, członek św. Kollegium od r. od r. 1893. R † I † P.

Kardynał Perraud, biskup z Autun i członek akademii francuzkiej, znany przyjaciel Polski, co dziś we Francyi jest fenomenem nawet u duchowieństwa i episkopatu, pojechał do Rzymu po kardynalski kapelusz i zawiózł Ojcu św. prośby 270 członków episkopatu katolickiego, wielu książąt i innych znakomitych osób o kanonizacyą błog. Małgorzaty Maryi Alacoque, Wizytki († 1690), której Zbawiciel objawił swoje Najśw. Serce w klasztorze w Parey le Monial w dyecezyi Autun.